د. يوسف شلحت

نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني

(الطوطمية - اليهودية - النصرانية - الإسلام)







نحو نظرية جديدة
في علم الاجتماع الديني

اهداء ٢٠٠٩

اسرة المرحوم محمد حسن الليثى

جمهورية مصر العربية

الدكتور يوسف شلحت

نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني

الطوطمية ــ اليهودية ــ النصرانية ــ الإسلام

تحقيق وتقديم

أ. د. خليل أحمد خليل

الجامعة اللبنانية

ANEP ــ دار الفارابي

الكتاب: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني
المؤلف: يوسف شلحت
المحقق: أ.د. خليل أحمد خليل
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: * دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: farabi@inco.com.lb
* المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار (ANEP)
28 طريق أحمد واكد، دالي ابراهيم، الجزائر
الهاتف: 53/ 52 38 37 21 213
الفاكس: 53/ 20 72 36 21 213
e-mail: dcpa@anep.com.dz
الطبعة الأولى 2003
ISBN: 9953-438-37-4

دار الفارابي
شركة المطبوعات اللبنانية ـ لبنان

منشورات ANEP
إقامة النجاح ـ 11، شارع الأخوة بوعدو
بئرمراد رائس ـ الجزائر
الهاتف: 58 95 44 21 213
الفاكس: 65 95 44 21 213

«المتديّن الحقيقي، بالمعنى الفلسفي،
هو مَنْ يجِدُّ في طلب الحقيقة ويُفَكِّرُ
فيها، ويحبُّها».

غويو

إهـــــداء:

إلـى كل أديب حـر الـتفكير، يـهوى الـحقيقـة الـخالـصة، ويضـحّي على مذبـحها بالتقاليد، أزفُّ هذا الكتاب.

ي. ش.

المحتويات

مدخل إلى علم اجتماع الأديان

أ. د. خليل أحمد خليل
الجامعة اللبنانية

□ منذ أربعينات القرن العشرين، تجاسرَ يوسف باسيل شلحت (حلب، 1917 ـ باريس 1997) على درس القدسي والمقدَّس، مُمعناً في تحرّي مقوّمات علم اجتماع الأديان، اللانبوية والنبوية، مُفترضاً أن المجتمع هو الذي ينتج الظواهر الدينية ويستهلكها، بمعنى أنها ليست فوق الدرس والتحليل والنّقد، بل هي على غرار كل الظواهر المجتمعية الأخرى. وهذا يعني إرجاع الخيال الديني إلى الخيال الاجتماعي، وتالياً وضع مرجعيات الأديان في عالمنا ومجتمعاتنا، لا في أي مكان آخر. وبقدر ما صار علم الاجتماع علماً للمكان الاجتماعي في مساراته تطوّره وتغيّره وتحضّره، صارت الأديان من أهداف البحث السوسيولوجي، خصوصاً في الجماعات أو المجتمعات التي تجعل الديني فوق الدنيوي، وتمنع درس المقدّس، ليبقى غامضاً، مُبْهَماً، حِكْراً على مَنْ يمارسونَه ويحترفونَ تأطيرَ الجمهور المتديّن وغير المتديّن في إطاره المرجعي. هنا يأتي علم اجتماع الأديان ليقلبَ منظار رجال الدين أو خبراء الدين وعلمائه، إلى توظيف الدين في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، ويؤسّس لنظرية جديدة في علم الاجتماع العام، قوامُها وضع الديني في إطاره

المرجعي الاجتماعي، بوصفه معرفةً أنتجها النّاسُ، لا وحياً ولا سرّاً يعصى على الدَّرس. وبدلاً من الاكتفاء بوضع الديني فوق الاجتماعي بكل تجلّياته الاقتصادية والسياسية والثقافية والحضارية والمدنية، إلخ. يقوم عالِم الاجتماع بوضعه في صميم مجتمعه الذي يتداوله. وكما حُورِبَ العلمُ قبل انتصاره الحالي، حُورب علمُ الاجتماع عموماً، وحُرِّم علم الاجتماع الديني خصوصاً، لدرجة أنّ كثيراً من جامعات البلدان العربية والإسلامية لا تزال تجهله أو تضعه في عداد المحرّمات والمحظورات. وليس قليلاً أنْ يبادر يوسف شلحت، سنة 1946، إلى نشر كتابه هذا (علم الاجتماع الديني) بالعربية؛ ولكنّ ستاراً أو حجاباً هائلاً من الصمت أُسدِل على هذا الكتاب، الذي أسَّس لمعظم أبحاث شلحت التالية (الأضاحي عند العرب؛ مدخل إلى علمْ اجتماع الإسلام؛ بُنى المقدّس عند العرب، إلخ).

والحال، ما جديد شلحت في قديمه هذا؟

1 ـ حين أكّد أن المقدَّس يُدرس سوسيولوجياً، راهن شلحت على الانتقال بالفكر الاجتماعي العربي من الأدب الخيالي إلى الكتابة الفكرية ـ العلمية. وهذا رهان استراتيجيّ في مجتمعاتٍ شبه متعلمة، تعتمد الثقافة الشفوية، ثقافة الشارع أو الطريق، حيثُ الحكي أو النّقل، فوق المعرفة المكتوبة، المدروسة والمتداولة في مؤسسة المدرسة ـ الجامعة. ولئن كان شلحت قد توقّف عن مواصلة رهانه، فانتقل من الكتابة بالعربية إلى الكتابة بالفرنسية، فإنّه لم يتوقّف عن تسليط الأضواء العقلية والعلمية على ظواهر الدين كما هي في مجتمعاتها. وهذا الكتابُ، وما تلاه من أبحاث، يؤكّدُ حالياً أنّ رهان شلحت كان في موضعه، إذْ تتالت البحوث في الفكر الديني على مدى النصف الثاني من القرن العشرين، ولكنّها لم تصل إلى ما

وصل إليه شلحت من تحديد اجتماعي للدين عموماً، وللإسلام خصوصاً ـ إسلام القبائل، إسلام المدن، إسلام الصفوة، إسلام الجمهور إلخ.

*

2 ـ في إطار علم اجتماع غير إيديولوجي (A-idéologique)، سعى يوسف شلحت إلى تبيان الموقع الاجتماعي للأديان، من دون أن يدَّعي توظيفاً آخر لهذا الدرس سوى التوظيف العلمي. فالدين ظاهرة سوسيولوجية ذات توظيفات شتّى على أصعدة الإيديولوجيات السياسية والاقتصادية؛ وعلى العالم أن يدرس هذه التوظيفات بذاتها، لا أن يضع الدينَ كإيديولوجيا في مواجهة إيديولوجيّات أخرى. فالمطلوبُ علمياً هو درسُ ما يحدثُ في المجتمع، وتحديد نسبة الحَدَث الديني وقوّته، وتبيان أثره وتأثيره، وخصوصاً تأثّره بالمجتمع الذي يعتنقه. وبتعبير رمزي نقول: إن الدكتور شلحت أراد أن ينقلَ الظاهرة الدينية من حيّز الظل أي الظلمة، إلى حيّز النّور أي التسمية؛ وإنه لم يدرس الدين كظاهرة ظِلّية أو ظلاميّة، بل كظاهرة ساطعة، واضحة كالنّور في السلوك الاجتماعي وفي نظام المجتمع وحتى في سياسته وأدائه الاقتصادي وهويّته الثقافيّة.

*

3 ـ يذهب الدكتور يوسف شلحت إلى نقض الفَرضية النظرية التي قامت على اعتبار (الديانات عبادة أموات)؛ ويكتشفُ سوسيولوجياً وإثنولوجياً، أن الديانات أقدمُ من عبادات الأموات، بدعوى أنّ دفنَ الميت لم يحدث تاريخياً إلاّ في مجتمعاتٍ تعتقد بوجود عالم آخر، وباستمرار الحياة هنا وهناك، على إيقاعات مختلفة. وعليه، فإن

الديانات هي التي أسّست في الجماعات عقيدةَ دفن الأموات، وجعل عالم الأموات (الأضرحة والمقابر) متواصلاً مع عالم الأحياء، خصوصاً في القبائل المستقرة، وفي المدن. أما عبادة الأموات كظاهرة اجتماعية فتندرج في سياق المجتمع المتطوّر، الذي يواصل تكريمَ رجالاته في حياتهم ثم في مماتهم.

*

4 ـ صفوة القول، مما تقدّم، إن العقائد الدينية هي من إنتاج مجتمعاتها عبر تغيّرها وتطوّرها، وليست من إنتاج أفراد (رجال دين، أنبياء، رُسُل، سحرة، كهنة، عرّافون، إلخ). فهؤلاء الأفراد الذين يحترفون المهنة الدينية المقدّسة، هم من المجتمع، وهم يعبّرون عن الجانب المقدّس في الحياة الاجتماعية. ولكنْ، لا بد أن نلاحظ التباين السلوكي بين مجتمعات دينية (طوطمية) ومجتمعات دينية (نبوية أو رسولية)، ونحن ندرس الظواهر الدينيّة التي نَرِدُّها جميعها إلى مرجعية اجتماعية مشتركة ـ هي حاجة المدنَّس إلى المقدَّس، حاجة الإنسان العادي إلى الكائن اللامتناهي. وفي كل حال، نلاحظ أنّ الوظيفة الأساسية للأديان هي وصل المدنّس بالمقدّس، أي تأمين تواصل الكائن المتناهي مع الكائن اللامتناهي.

*

5 ـ تتجلّى الوظيفة المميّزة للأديان، سوسيولوجياً، من خلال الطقوس (الشعائر والمراسم)، التي يأتي في مقدّمتها طقسُ التطهّر أو التطهير. ففي كل الأديان، التي درسها شلحت ـ من الطوطمية إلى اليهودية والنصرانية وحتى الإسلام ـ هناك سِلك مشترك بينها، هو سلك الطهارة الذي يجعل المتديّنين (أي المتطهّرين) والدينيّين (إخوة)

في جماعة منتشرة، بنظام أو بغير نظام. ولطالما ساد الخلط بين السّحر والدين، وبين الساحر والكاهن، قبل الأديان المتعالية على الطوطميّة؛ ولكننا نلاحظ من خلال التطور التاريخي للمجتمعات المدروسة، أن الديانات العليا (التوحيدية، مثلاً) ورثت شيئاً من سلالة الطوطميّات، وتجاوزتها في آنٍ، إلى نظْرة جديدة في تطهير المجتمع الديني. هنا نبادر إلى التوضيح إلى أنّه لا يوجد مجتمع ديني، مقدّس، متطهر بكامله. فالديني مهما شاع بين الجمهور المؤمن، يبقى جزءاً محدوداً من نظام المجتمع، وإنْ سعى رجال دين، في منعطفات تاريخية معينة، إلى تغليب الجزء الاعتقادي على الكل الاجتماعي، وذلك بحجة أنّ المقدّس (مطلق) وأن المدنّس (نسبي)؛ فالعكس هو الصحيح سوسيولوجياً.

ومثاله أن التطهير الذي يقوم على اعتقاد عام بدنيوية المجتمع، أو بتدنيسه، إنما يُمارَس في لحظاتٍ اجتماعيّة معيّنة، بحيثُ لا تشكّل الطقوس الدينية سوى جزء ضئيل من حياة المجتمع العادية. والحال، فإن شروط التطهير التي عرفها المجتمع الديني ما قبل الثورات الصناعية والعلمية ـ التقنيّة، ما زالت رائجة في المجتمعات (الحديثة)، ومنها:

ـ التطهر بالماء، رمز الحياة (عمادة، وضوء، غسل ميت، إلخ).

ـ التطهر بالنّار، رمز الطاقة (حرق بخور، حرق جثة، إلخ).

ـ التطهر بالدم، رمز الحياة والموت معاً (الختان، الذبيحة أو القربان).

ـ التطهر بالاعتراف، أي بالصلاة (الاستغفار والاسترحام والتوبة).

سوسيولوجياً، إرتدى طقس التطهير أشكالاً مجتمعية، صار لكل

منها وظيفة وموظّف. فالطهارة الجسدية شرط لدخول المكان المحرّم أو المقدّس، ولا تُقام صلاةٌ على نجاسة، ولا تكون صلاة جماعية بدون إمام صلاة. وتقدّم الذبيحة في حفلة اجتماعية ـ دينية، أو في مناسبة كبرى، كالحج؛ وترمز إلى صلاةٍ بالقربان، يقوم بمراسمها كاهن أو ساحر في الطوطمية، وخبير ديني أو عالم دين في الديانات الكبرى. واللافت في طقس الصلاة هو تحوّلها من (أمر) في الطوطميّات، إلى (رجاء) في الديانات الكبرى، ولو اقترن الرّجاء أحياناً بصيغة الأمر (تُبْ علينا، اغفرْ لنا، إرزقنا، أنصرنا، إلخ).

*

6 ـ لقد قلب علم اجتماع الأديان منظار التفسير أو التأويل لمعنى النظام الاجتماعي: فكل مبدأ أو اعتقاد ديني يُفَسَّر بالحوادث أو الوقائع المجتمعية، أي أن الظواهر الاجتماعية التي ندرسها نجد تفسيرها في مبادئها الاجتماعية، لا خارجها، ولا فوقها. وهذا ما يؤسس لمنطق السببيّة الاجتماعية، حيث تُوضع الظاهرة الدينية في مرجعها الاجتماعي، فتُعرَف به، لا بسواه. وبالطبع هنا يفترقُ علم الاجتماع الديني افتراقاً منهجياً عن فقه الأديان، الذي يسعى إلى تفسير الحوادث الاجتماعية من خارجها، معتمداً نصوصاً أو أفكاراً غيبية، لا صلةَ لها بما يحدث فعلاً، إلاّ بتأويل عنوانه، وإعادة الظواهر من النور إلى الظل أو الظلمة. ومن هنا ظهر، حتى داخل الفقه الديني، اختلاف بين فقه (أو لاهوت) التنوير والتحرير، وفقه الظلاميّة والفقهاء الظلاميّين، الذين نجد تعابيرَهم المعاصرة في حركات (دينية) ظاهراً، (سياسية) إيديولوجية باطناً.

*

7 ـ إننا، بالفعل، أمام نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، قوامُها المرجعي العلمي أن يُدرس الدين عبر التطور التاريخي للمجتمعات المتديّنة، باعتباره ظاهرة حيّة، متواصلة من خلال الجمهور، كسُلالة اعتقادية، موصولة بثقافة المجتمع وعلومه وحضارته. قبل ذلك، كان يُقَدَّم الدين، كظاهرة قدسية، متعالية على كل اجتماع بشري، وغير ملازمة ولا مُحايثة للمجتمع نفسه. وكان عنوان تلك المرحلة: **القطع** (بالوحي، مثلاً) والمفاجأة (بفصل المُتَنزِّل عن المنزلة، وحتى عن المنزول نفسه). أما مرحلة علم الاجتماع الديني فعنوانها مختلف: **درس الديني من خلال مسارات التطور الاجتماعي نفسه.**

وتالياً، صار ممكناً لعلماء الاجتماع الديني اكتشاف المنطق الاجتماعي للسلوك الديني:

(أ) تحديد مدى تأثير المجتمع في الدين، وتبيان تنوّع الأداء الديني الواحد في المبدأ أو العقيدة، بتنوع المجتمعات التي تعتمده أو تعتنقه جزئياً، وسطياً أو كلّياً. وعليه، لم يعدْ يكفي سوسيولوجياً الكلامُ على أي دين بصيغة الواحد، المفرد، أو حتى المثنّى (فالإسلام الواحد عقائدياً، هو ليس كذلك سوسيولوجياً؛ ولا يكفينا الكلامُ على إسلام عربي وإسلام غير عربي، إذ هناك تنوّع سوسيولوجي للإسلام نفسه، كممارسة، لدى العرب أنفسهم، وبين المسلمين غير العرب في آسيا وأفريقيا، وأوروبا والأميركيتين). والأدنى إلى العلم هو الكلام على الدين الواحد بصيغة الجمع، للإحاطة بالخصوصيّات المجتمعية لكل سلوك ديني: فمبدأ الصلاة أو الصوم أو الحج، واحد عند كل المسلمين (مع تلوينات فقهية معروفة)

ولكنّ الأداء ليس واحداً (يمكن رصد الظاهرة الرمضانية، مثلاً).

(ب) تحديد مدى تأثير الدين في المجتمع، تحديداً علمياً، من دون أي شطط إيديولوجي (الدين لا شيء في المجتمع، مقابل، الدين هو كلّ شيء في المجتمع). إذ ليس لعلم الاجتماع الديني أن يتبنّى أيّ شطط إيديولوجي، إطلاقي. فنحن ندرس النسبي بتقنيّات ومنهجيّات علمية، ولا ندّعي درس المُطلق، كما يزعم آخرون. إنما نستنتج من وراء هذا الشطط الإيديولوجي غُلُوّاً في الفصل بين العلم واللاعلم في النظام الاجتماعي ـ فنجدنا أمام تعبيرات إيديولوجية، تتوسّل المعرفة قطباً لإدارة المجتمع أو لتدبير الجمهور، ومنها:

□ تعبير يزعم أن العلم الدنيوي لا قيمة له أمام (العلم الديني)؛

□ تعبير يدّعي أن العلم الدنيوي يلغي المعرفة الدينية، وكأن الصفوة أو النخبة، من وظائفها إلغاء الجمهور، الذي يرجع إليه السياسي والديني، والعلمي أيضاً، في رهاناتهم على القوة أو السلطة.

□ تعبير سوسيولوجي، متواضع، يرى أن المعارف موجودة في كل العلوم، وفي كل المستويات الاجتماعية، وأن عليه اكتشاف منطقها، درجة تطورها، مكانتها ومدى تأثيرها وتأثرها.

(ج) لجوء (رجال الدين) أو خبراء الدين وعلماؤه، في العالم الثالث، إلى استعمال الإيديولوجيا الدينية لمقارعة الإيديولوجيات الأخرى، خصوصاً الإيديولوجيات السياسية، بمنطق النّفي والتهجير والتكفير، وبدعوى احتكار الدين لكل

العلم، واعتبار السياسة من (اللاعلم). فيما المقدّس نفسه الذي يتسلح به رجال دين، يتسلّح به أيضاً رجال سياسة؛ وكلاهما يمارس اللعبة بموارية إيديولوجية، هدفها تضليل الجمهور عن قضاياه الواقعية والاستراتيجية.

(د) وفي كل حال، شهدنا في النصف الثاني من القرن العشرين، تعاظم استعمال السياسة للدين كأداة صراع على الحكم، ليس فقط في العالم الثالث، بل أيضاً في عالمَيْ الرأسمالية والاشتراكية (مع الدين، ضد الدين)، لتقاسم الجمهور العالمي، عبر وسائل إعلامية ساحرة. ومن بعيد، جرى في الغرب استعمال العلم التقني وسياساته، للدين، وذلك في صراع الغرب، ثم العولمة التوتاليتارية الأميركية، مع العالم الثالث، حيث تُستنزف آخر موارده، ويُمنع عنه التطور العلمي ـ التقني، ولو برادع ديني، ثم برادع نَوويّ، عند الاقتضاء.

*

8 ـ يتساءل شلحت: ما هو مستقبل الديانات؟ فينفي ما ذهب إليه مفكّرون، من القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، أن ينتهي الدين كعقيدة؛ وتالياً ينفي أن يكون الإلحاد أو التلحيد بديلاً من التوحيد أو التّدين. وعنده، أننا أمام ظواهر متداخلة، متعايشة، متصارعة. وأن علم الاجتماع يدرس ما يحدث، وقد يتوقّع بمنطق السببية الاجتماعية، ما هو ممكن الحدوث؛ لكنّه لا يدّعي التنبؤ، الذي يدخل في باب الإيديولوجيات الطوباوية، ولا يعني العلماء العلميين/العلميّين إلاّ بوصفه ظاهرة أخرى من ظواهر الخيال الاجتماعي، بتوظيفه الديني أو السياسي.

□

وبعد، يقدّم لنا كتاب شلحت نظرية جديدة في منهج البحث السوسيولوجي لدرس المقدّس الديني، ويفتح فضاء الحوار حول ظاهرة ملتبسة، مسكوت عنها، بلا معنى. هنا يقدّم الكاتب معنىً آخر للنظام الاجتماعي الديني، مُبْرِزاً إمكان المعرفة العلمية لظاهرة، ينفي عنها مشيِّعوها، إمكانَ درسها.

بيروت في 12/ 11/ 2002

إستهلال

□ قل ما شئت من خير في الأدب العربي الحديث، وسمّه كيف شئت. فهو أدب عالمي، وهو أدب حي. وإنك لتجد فيه شعراً غزير المادة وخيالاً خصباً في عنفه ولطفه. وإنك لتجد فيه قصصاً جذّابة، صادقة الإحساس جميلة التصوير...

ولكَ أنْ تطلق على ثقافتنا ما يروقك من النعوت. ولكَ أن تحلّي جيدها بما يعجبك من جميل الألقاب. فإنك لتقرأ فيها من الانتقاد دقيقَهُ وتصيب من الفن جليلَه...

لك كل ما تشاء. ولكن، ناشدتك المولى، لا تنعت أدبنا بالفكري، ولا ثقافتنا بالعلمية، لأنك لا تجد في أدبنا تفكيراً بحتاً، ولا في ثقافتنا علماً صرفاً. ولست بهاضم لحقوقهما إذا قلت إن أضعف ما فيهما التفكير، وأقوى ما فيهما الخيال.

أرمني بالتطرف إذا شئت، أو بالمغالاة إذا أعجبك اللفظ، فأنا أقول كلمتي وأنت وشأنك فيما تفكر وتقول. ولعلك أن تغضب لأدبنا، ونعم الغضب! ولعلك أن تسعى في سد هذه الثلمة من ثقافتنا، وهذا ما أرغب في أن أحثّك عليه.

بل إن القارىء المتعطش إلى الثقافة التامة قد يجد، في الإنتاج

العربي الضخم، من الفلسفة قليلاً، ومن العلوم طرفاً؛ ولكنه قد لا يفوز بشيء في الفلسفة الاجتماعية، وقد لا يظفر ببحث شاف في علم الاجتماع، فهما أندر من الدينار في محفظة الأديب[1].

أليس من العجب أن تبقى الاجتماعيات ضعيفة الجانب، مخفوضة الشأن عندنا، على ما لها من علو المنزلة عند الغربيين؟ أليس من دواعي الاستغراب ألا نجد في هذه النهضة الحديثة سلسلة من المؤلفات تبحث عن مواضيع علم الاجتماع؟ أهي العقلية الشرقية الخيالية تضيق بأمثال هذه الأبحاث؟ أم هي الحياة الاجتماعية تمنع عنا سبل التفكير الحر؟ أم هو كسل في أدبائنا يقعدهم عن الرغبة في صعاب الأمور وجسامها؟ أم هي الأسباب الآنفة وغيرها تألّبت بأجمعها علينا فثبطت فينا الهم، وأقعدتنا عن السعي في طلب قسطنا من خدمة الإنسانية؟

لم يستحثني على العمل خيلاء في النفس، ولا اعتقاد مني أني سأصيب حيث مُنيَ بالخيبة سواي. ولئن أقدمت على خوض أمثال هذه المواضيع، على معرفة مني بضعف الاستعداد ووعورة المسلك، فما ذلك إلا استنهاض لهمة أدبائنا ـ وهم قادة الأفكار ـ علهم يعملون فتفوز العربية بالقلائد الحسان.

ألا لقد آن لنا أن نعيد إلى ثقافتنا سابق عزها؛ ونظهر للغربيين أننا خليقون بأن نجاريهم في شتّى حلبات التفكير.

---

(1) كنا انتهينا من كتابة هذه الصفحات حين ابتدأت الجمعية الفلسفية المصرية بإصدار سلسلة مؤلفاتها. فنشرت لرئيسها، الدكتور علي عبد الواحد وافي، كتابين في علم الاجتماع: «الأسرة والمجتمع» و«المسؤولية والجزاء» انتقدنا الأول على صفحات مجلة المكشوف البيروتية، (السنة 11 ـ العدد 414) والثاني في مجلة الحديث الحلبية (السنة 20 ـ العدد 2 و3).

فإلى القارىء العربي أزفّ هذا الكتاب علّه يستسيغه فيطلب المزيد.

* * *

من الأفكار التي تتمخّض اليوم(*) في رؤوس الشباب المثقف أن العلم لا يقرّ بوجود الديانة، وأن رجاله ينكرون كل عاطفة دينية. وهذا لعمري محض وهم، ونكاد لا نجد أفكاراً أبعد عن الهدى، وأوغل في الضلال منها. فالعلم، إنما يبحث عن الحقائق الثابتة، ونكاد لا نجد حقيقة أرسخ من الديانة، نصطدم بها عند كل حركة، ونتقيّد بقوانينها في كل آن، ولا يسع المرء أن ينكر وجودها إلا إذا أنكر وجوده الذاتي، ولو كلّف نفسه بعض ما في وسعها، وألقى نظرة على شتّى المجتمعات المعروفة اليوم، من أعرقها في المدنية كالصين؛ إلى أسبقها في حلبة الحضارة كالأمم اللاتينية، إلى أكثرها تأخراً كالقبائل المتوحشة في أفريقيا وأوستراليا، لتحقق أن لكل منها ديناً تتبعه وتتمسك بشعائره. ولو ارتقى سبل التاريخ وتناول بالبحث شتى الأمم، لوجد عند كل واحدة منها ديناً تقول بصحته وتخضع لتعاليمه. بل إذا ذهب إلى أبعد من ذلك، إلى ما وراء التاريخ، إلى المجتمعات الأولى في الأعصر الحجرية، وقد كشفت الآثار عن بعض معتقدات أهلها[1]، لأيقن أن لجميعها ديانةً أو طرفاً من الديانة هي خليط من الدين والسحر[2].

(*) في الأربعينات (ملحظ المحقّق).

(1) من ذلك التمثال المعروف «بسحار الأخوة الثلاثة».

(2) ذهب الأستاذ «لوبوك» إلى وجود برهة من الدهر كانت الإنسانية خلالها لا تدين بمذهب ما. إلا أن الأبحاث التي قام بها العلماء من بعده أجمعت على القول بخطأ هذا الرأي إذ اتضح لهم أن الأمثلة التي ضربها، والشواهد التي قدمها، بعضها غير صحيح وبعضها الآخر لا يطمئن إلى مثله البحث العلمي.

فكيف ينكر المرء ما يلمسه في شتى مظاهر الوجود البشري؟ إنما يلتبس عليه أمران مختلفان لا صلة بينهما: القول بعدم وجود الديانة، والاعتقاد أنها ليست من أصل علوي. وعلم الاجتماع ينكر القول الأول على أصحابه، بل إنه يتمسك بالديانة ويجعل منها عضد الحياة الاجتماعية وبعض مرادفاتها. غير أنه يسعى في تفسير نشأتها وتطورها بطريقة علمية، مُظهراً أن العواطف الدينية تتحمل تأويلاً طبيعياً.

وبعد، فإن علم الاجتماع هو بادىء بدء أسلوب خاص في تفهم الحوادث، تمدّه طريقة في التنقيب عنها. فما هي الفكرة التي تقود علماء الاجتماع في هذا الصدد؟

إذا كشف الباحث النقاب عن ديانات الكون ورأى كثرة مذاهبها، وشعر بغرابة مللها ونحلها، غدا على يقين من أنها أبعد من أن تكون جميعها نتيجة وحي إلّهي، لأنها في معظمها شعوذة ودجل وعبادة أوثان.

ألا يبعث ذلك على الاعتقاد، أن الإنسان قد يرتقي دون واسطة سماوية إلى الإقرار بوجود كائنات أقوى منه، يستمد منها أسباب بقائه؟ ألا نتساءل عن العوامل التي دفعت بهذا الحيوان الناطق إلى أمور تتنافى مع طبيعته الأنانية؟

ولقد استرعى هذا الأمر انتباه كثير من العلماء والفلاسفة، فقال بعضم بوجود غريزة تحمل الإنسان عفواً وضرورةً على التدين. وذهبت فئة إلى أن الإيمان بحياة ثانية بعد هذه ناتج عن الأحلام ومحاولة تفسيرها. وعزا بعضهم انتشار الدين إلى رغبة الإنسان في تفسير القوات الطبيعية... إلى غير ذلك من الآراء كما سنبينه مفصلاً.

ولكن سواء عُزِيَ الدين إلى عمل الغريزة أم إلى أسباب نفسية وطبيعية، فإن له أثراً بيناً في الحياة الاجتماعية لا ينكره أحد. ويكفي لإثباته أن نتصفح الكتب المقدسة لنرى عملها في حياة الفرد. وإذا تناول البحث القبائل المتوحشة، رأينا أن كل أعمالها وحركاتها مسيّرة بقواعد الدين وتقاليده ولا نغالي إذا قلنا إن الحياة الدينية هي الحياة الاجتماعية في العشائر الأولية.

هذا، وأن معارضة المذاهب بعضها ببعض يظهر لنا أن نفس العقائد والشعائر والمراسيم توجد في مجتمعات يبعد بعضها عن بعض ألوف الكيلومترات، وتفصل بينها البحار، ولم تكن يوماً ما على اتصال. فهل هناك قوانين عامة تسير عليها الجماعات في تطورها الديني؟ وما هي هذه الأسباب التي أدّت إلى النتائج نفسها؟

وعلى الجملة، ما هو الدين؟ وما هي الأسباب الدافعة إليه؟ وما هو أثره في الحياة الاجتماعية؟ وكيف تمّ ارتقاؤه؟ هذه بعض أسئلة يحاول علم الاجتماع أن يجد جواباً عنها، بعد أن يترك جانباً كل اهتمام بما وراء الطبيعة، وستكون موضوع بحثنا في هذا الكتاب.

حلب 15 أيلول/ سبتمبر 1941 ـ 15 أيلول/ سبتمبر 1944

توطئة:

من علم الاجتماع .
إلى علم اجتماع الأديان

«ستكون بعض الآراء التي تتضمنها صفحات هذا الكتاب موضع استغراب عدد من القراء، وذلك لأننا لم نتعود مخالفة الآراء المألوفة والمتبعة. ولما كانت الغاية من العلم أن نأتي باستنباطات جديدة، فلا نجد مندوحة عن مناقضة الحديث والنقل... فعلى العالم أن يتمسك بنتائج أبحاثه وإن بدت له مخالفة للرأي العام... غير أن عادتنا في بت المسائل الاجتماعية استناداً إلى القول الشائع لا تزال متأصلة فينا، فنتبع في أحكامنا ما توحي إلينا به التقاليد، مع أننا نظن أنفسنا مسيرين بالآراء العلمية... فرجاؤنا من القارىء أن يضع نصب عينيه النصيحة التالية وهي أن الطريقة التي يتبعها في تفكيره تخالف الطريقة العلمية في درس الحوادث الاجتماعية وأنه، إن هو استسلم إلى الطريقة القديمة، قد يتسرع بإصدار حكمه فينا، مع أن الحقيقة تكون قد التوت عليه».

إميل دوركهيم

المقدمة الأولى «لقواعد الطريقة الاجتماعية»

1 ـ الإكراه الاجتماعي

إن المؤلفات العربية في الأبحاث الاجتماعية قليلة جداً. ولما كان القارىء على الغالب خالي الذهن من أمثال هذه المواضيع، لم نرَ بدأً من أن نوطىء كلامنا ببحث موجز عن علم الاجتماع، توخينا فيه السهولة وكثرة الأمثال، تاركين جانباً الاختلافات الخاصة القائمة بين جمهور العلماء في تحديد موضوع علم الاجتماع ونطاقه وغايته.

إذا استعرضنا الأعمال التي يقوم بها الفرد كل يوم رأيناها كثيرة العدد مختلفة النوع؛ فكل واحد منا يأكل ويشرب وينام ويعمل ويعتني بهندامه ويحرص على سلامة ذويه ويلبي نداء الوطن. غير أننا إذا سبرنا غور هذه الحوادث، رأينا أن منها ما يقوم به الفرد سداً لاحتياجاته الخاصة، كإشباع غريزة، أو ضرورة جسمية، من أكل وشرب ونوم وما شابهها. ومنها ما يعمله الفرد دون أن يكون الدافع إليه غريزياً أو جسمياً، كالقيام بالواجبات، والأخذ بيد الضعيف واتباع الأزياء. فالفئة الأولى من هذه الأعمال يتألف منها ما ندعوه أحداثاً فردية يقوم بها الإنسان مضطراً تحت تأثير دافع داخلي. أما حين يضحي بحياته في سبيل وطنه، أما حين يخضع للتقاليد والأنظمة، على شعوره بشدة وطأتها عليه، أما حين يجود بماله على الرغم من نزعة البخل فيه، إرضاء للرأي العام، فهذه أحداث يقوم

بها المرء مرغماً غير مختار، تحت تأثير دافع خارجي ألا وهو المجتمع الإنساني.

وقد نتوهم لأول وهلة أننا حين نلبّي نداء الواجب نفعل ذلك عفواً تحت تأثير العواطف النفسية؛ ونحن لا نريد أن ننكر تأثير العاطفة في مساعي المرء، أو أن نجعله دمية تتلاعب بها أصابع المجتمع. غير أن لا سبيل إلى إنكار الإكراه الاجتماعي؛ ولئن لم نشعر به، فما ذلك إلاّ لأن العادة والوراثة قد أضعفتا فينا الثورة الداخلية على التقاليد. وما علينا لإثبات ما تقدم سوى أن ننتقل إلى مجتمع آخر، يختلف في أنظمته عن مجتمعنا، لنشعر بشدة وطأته علينا ونثور من شدة الإرهاق[1]. وإذا كان لنا أن نتخذ صورة نتقرّب بها من الأذهان فنقول إن الضغط الاجتماعي ليس دون الضغط الجوي قوة، ولكن من منا يتصور أنه يتحمل دائماً ضغط 17 طناً؟

على أن صفة الإكراه الاجتماعي التي قال بها إميل دوركهيم كانت موضع انتقاد كثيرين من علماء الاجتماع، من أمثال لاكومب وبورو. فإذا رجعنا إليها، على معرفتنا بمواطن الضعف فيها، فذلك لأن الإكراه الخارجي أظهر ميزة للحدث الاجتماعي. وقد نبّه دوركهيم إلى ذلك في المقدمة الثانية لكتابه «قواعد الطريقة الاجتماعية» إذ ذكر أن الضغط ليس الميزة الوحيدة للحدث الاجتماعي، ولكنه أظهرَها.

ولما كان الضغط الاجتماعي يمتد إلى معظم أعمال الإنسان، فالأحداث الاجتماعية تغدو بطبيعة الحال أكثر تشعباً وتعقداً. فالطفل حين يدخل العالم لا يحمل معه سوى طبيعة بيولوجية، غير خلقية أو

---

(1) في بعض المجتمعات المتأخرة اليوم يمنع الأخ عن محادثة أخته، إلا ما ندر، وإذا حادثها، فباحترام وأدب. وهو مضطر إلى القيام بأودها وأود عيالها.

اجتماعية، تستطيع أن تتكيّف بجميع الهيئات والأشكال. فهو لا يختار لنفسه لغة دون أخرى، أو ديانة دون غيرها، بل هو المجتمع الذي يضطره إلى اتباع الديانة التي يشبّ عليها واللغة التي يتكلم بها. والواحد منا من ساعة نشأته يؤلف جزءاً من مجتمع له تعاليمه وأخلاقه ولغته وديانته وفنه وعاداته وتقاليده وتاريخه وأنظمته وخرافاته ومثله الأعلى، ولا بد له من التقيّد بهذا الميراث والعمل به.

ولا نعتقد أن هذا الميراث الأدبي هو من صنع فرد معين، بل هي حكمة الأجيال يتناقلها الخلف عن السلف بتسلسل لا تعرف غايته. وما كان للفرد أن يتقن حرفاً واحداً منها لولا وجوده في المجتمع. فقد علمه آباؤه احترامها والعمل بها، وأخذه أساتذته بعنايتهم فجعلوا منه كائناً اجتماعياً.

2 ـ الأحداث الاجتماعية

وقد يتبادر إلى الذهن أن الأحداث الاجتماعية تتكوّن فقط من الأعمال التي تمليها على إرادتنا العادات والتقاليد. غير أن هناك حوادث أخرى تمتاز كالسابقة بضغطها على إرادة الأفراد، مع أنها وليدة ساعتها. ومن أمثال ذلك التيارات الشعبية، ونريد بها الحوادث التي تقع من جراء تجمهر الأفراد لثورة أو مطالبة بأمر. ألا نرى أحياناً في بعض المجتمعات العامة، كيف تستبيح الناس أشد المنكرات، وتأتي بأعمال يترفع عنها المجنون في ثورة غضبه؟ فمن الناس من لا تطاوعه يمينه على ذبح عصفور، يرى نفسه محمولاً مع التيار الشعبي، مندفعاً إلى القتل والنهب بقوة تجعله لا يفكر في عاقبة عمله. ومن الناس من يضن بدرهمه على أشد الفقراء حاجة، يضطر إلى الإعطاء بسخاء في المجتمعات الخيرية. وقد يتوهم أنه يقوم بهذه

الأعمال عن اختيار وحسن إرادة، مع أنه يخضع لأوامر لم تصدر عنه، يحمله التيار الشعبي ويلقيه في أنكر المواقف أو أشرفها، وهو لا يستطيع إلى دفع ذلك سبيلاً. بل إنه يكاد لا يشعر بسلطان هذا المحيط الخاص، كما لا يشعر بضغط الهواء. ولو أن أحدنا وُجد في أمثال هذه المواقف وحاول أن يمتلك زمام نفسه، ويعود إلى حالته الطبيعية بعد أن تكون لعبت برأسه النشوة الشعبية، لشعر بقوة الممانعة، وأحس بقوة جبارة تدفعه إلى الاقتداء بغيره.

ومن التيارات الشعبية الرأي العام. ومن ذلك أيضاً بعض عادات يقبل الناس عليها مدة، ثم تضمحل كما نشأت ليحل مكانها غيرها. فقد يحبذ الناس الزواج الباكر فترى الشبان يسرعون إليه، وقد يقول الشاعر بيتاً فيطبع الشعراء على غراره، وقد يشكو أحدهم مرضاً فيصبح الداء وباء. والأمثلة في هذا الصدد كثيرة. وهذا ما يجعلنا نرى في الفنون والآداب والعلوم طرفاً من الأحداث الاجتماعية.

وهناك فئة ثالثة من الأحداث ندعوها عمرانية، تعبر عن هيئة المجتمع الخارجية وتقاسيمه وتراكيبه. (من أمثال ذلك: بناء الدور على شكل دون آخر ـ كيفية تقسيم المجتمع وعدد هذه الأقسام ـ عدد السكان وهيئة انتشارهم في أنحاء المجتمع ـ المسافات الفاصلة بين البلدان في القطر الواحد ـ طرق المواصلات وعددها وأنواعها. . .).

وعلى هذا الأساس، تكون الأحداث الاجتماعية أعمالاً يقوم بها الفرد تحت تأثير الضغط الاجتماعي، ويكون علم الاجتماع درساً لحوادث لم تكن لتقع لولا المجتمع.

قد علمنا أن الجمع يفكر ويشعر ويأتي بأعمال تخالف كل المخالفة ما يفعله أفراده لو عاشوا متفرقين. وهذا يدلنا على أن في

شعور كل إنسان عدداً من التصورات والعواطف أوجدتها فيه الحياة الاجتماعية، فلا يستطيع علم النفس تفسيرها، لأنها تتجلّى في محيط خاص غير المحيط الفردي، ولكن تفسرها لنا معيشة الأفراد في المجتمعات.

وربّ معترض يقول: بما أن المجتمع مؤلف من أفراد فكيف يكون لأحداثه محيط خاص بها، خارج عن المحيط الفردي؟ يقول دوركهيم رداً على هذا الاعتراض: من الحوادث الطبيعية المسلم بها اليوم ما يثبت صحة ما قدمناه. فالجرثومة الحيّة مثلاً مكوّنة من أجزاء عديدة ولا نظن أن أحداً يعتقد وجود الحياة في كل ذرة منها، وإلا لقال بتجزئة الحياة وسلّم بوجودها في أجزاء غير حية مع أن الحياة تكون في الكل لا في الجزء. وكذلك البرونز، فهو مركب من معادن رخوة كالنحاس والرصاص والقصدير، ومع ذلك فهو شديد الصلابة. هذان المثلان يدلان على أن الأجسام إذا مزجت، يتألف من مزيجها جسم جديد يخالف في خصائصه مركباته. فما علينا، والحالة هذه، سوى تطبيق هذه القاعدة على الأحداث الاجتماعية، لنعلم أن المجتمع، وإن يكن مؤلفاً من أفراد، يخالف في طبيعته طبيعة الفرد، وأن للحوادث التي تجري فيه محيطاً خاصاً غير المحيط الفردي.

3 ـ الشعور المشترك

هذا[1]؛ وبما أن التأثيرات الاجتماعية متأتّية عن مؤثّر واحد، فلا

---

(1) كانت صفحات هذا الكتاب تحت الطبع وقت قرأنا في المجلة الفرنسية «العلم والحياة» بحثاً شيقاً عن انتقال بعض الحشرات والدويبات من حياة كسلة إلى حياة نشيطة، تحت تأثير العامل الاجتماعي. ومن أهم ما جاء فيه: أصبح من المسلم به اليوم أن الجسم الحي لا يقوم بوظائفه على نفس الوجه فيما إذا كان منفرداً أو

بد للأعضاء، وقد تآلفت نفوسهم، من أن يكونوا عرضة لذات الانفعالات النفسية، لدى كل حادثة اجتماعية؛ فنراهم متفقين على معاقبة المجرم، واستنكار القبائح، وتكريم النزاهة، والأخذ بيد المظلوم. وما علينا سوى ملاحظة ما يحدث في المدن الصغرى، حينما يرتكب أحد أفرادها جريمة، لنلمس لمس اليد تأثيرها في الشعور العام. فنرى الناس تقف في الشوارع لتتكلم عن هذا الحادث الهام، وتجتمع في المحلات المألوفة لتبدي اشمئزازها من هذا العمل، واستنكارها له، لأنها تحت تأثير الغضب العام، وهو نوع من الأحوال الخاصة التي يتألف من مجموعها الشعور المشترك. والمراد به مجموعة من التصورات، والعواطف، والأحوال النفسية، خلقتها الوحدة الاجتماعية؛ وهي تعيش في جو غير المحيط الفردي، وتعبر عن أهداف المجتمع وغاياته السامية، وتتمثل للأفراد على هيئة أوامر لا بد من تنفيذها.

ضمن جماعات. ونحن مدينون للعلامة أوفاروف Uvarov باكتشاف بيولوجي يُعَدّ من أمتع ما توصل إليه علماء الحياة في هذه السنوات الأخيرة. فقد ثبت لدى هذا الجهبذ أن الجراد الرحّال النشيط القاتم اللون، الضارب إلى السواد، المعروف بالطيّار locusta migratoria، هو من نفس صنف الجراد المعتزل الكسل، الأخضر اللون المعروف بالزحاف locusta danica، أو على حسب تعبيره، إنهما يمثلان مرحلتين من حياة هذا الجنس، ينتقل الفرد من الواحدة إلى الأخرى تحت تأثير الحياة الاجتماعية أو الفردية. فالنوع المعتزل الكسل يصبح رحالاً نشيطاً بالاجتماع، والنوع الثاني يعود إلى حياة الكسل بالانفراد. ومما يجب الإشارة إليه أن الصنفين يختلفان في عدة خصائص، منها النشاط وكبَر الجسم والشهية، وأهمها اللون.

ألا نرى أن هذا الاكتشاف الحديث يدعم نظرية دوركهيم بشكل يكاد لا يترك مجالاً للشك؟

أنظر عدد 340 من Science et Vie، كانون الثاني/يناير ـ جانفيه سنة 1946.

4 ـ مادية الحدث الاجتماعي

لكل علم موضوع يختص به دون غيره، ويبحث عن أموره وأحواله. فإذا اختص الكيماوي بالأجسام وعناصرها، والفلكي بالنجوم وحركاتها، فبأي شيء يختص العالم الاجتماعي؟

الجواب سهل.

إنه يختص بالأحداث الاجتماعية، فما على الباحث إلا أن يدرس الأمور الاجتماعية بعد أن يترك جانباً غاياته الشخصيّة، وأهواء نفسه، ليجعل هدفه إيجاد القوانين التي تسير عليها.

ولكن قد يجد بعضهم شبهاً بين الأحداث التاريخية والاجتماعية، وقد يظن أن موضوع العلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية واحد، مع أن لكل واحدة من هذه المعارف ميزات.

فالحوادث التاريخية والحوادث الاجتماعية قد تتشابهان كثيراً. ولكن الخلاف حاصل في وجهة النظر وطريقة البحث. فالانتحار مثلاً حادث بيولوجي؛ غير أن انتحار أحد الملوك يشكل حادثاً تاريخياً؛ أما انتحار ياباني على طريقة الهاراكيري، فهو حادث اجتماعي، لأنه تم على طريقة معروفة، وفي مناسبات معلومة، كما تقتضيه التقاليد. وأيضاً، فالمؤرخ يدرس حدثاً مقترناً بالزمن والمكان، أما الاجتماعي فيخرج من المعيَّن إلى المطلق، ويحلل عدة حوادث تشابهت مواضيعها، ليأتينا بالقوانين التي تسير عليها. فالأول يدرس انتحار كليوباترا وتاريخ حدوثه والعوامل التي دفعت إليه، أما الثاني فيدرس الانتحار من وجهة عامة، ويحصي عدد الانتحارات في المجتمع الواحد، ونسبته إلى عدد السكان والمذاهب...

ولقد ذهب بعضهم إلى أن المجتمع جسم حي، يخضع لنفس

القوانين التي تسير عليها الأجسام الحية ـ سبنسر ـ وقد دعاه إلى ذلك وجود بعض الشبه بين الحياة الجسمية والحياة الاجتماعية. إلا أن الفرق عظيم بين هاتين الفئتين، إذ إنَّ الثانية نفسية في جل نواحيها، وهي تعبر عن معتقدات وعادات وأهواء، وليست الأولى كذلك.

وحاول لفيف من علماء النفس أن يجعلوا علم الاجتماع من بعض مواد اختصاصهم: منهم فرويد، في كتابه «الطوطم والطابو»[1]، ذهب إلى أن علم النفس يخضع لقوانين جديدة تسنها الغريزة الجنسية، وأن المجتمع يخضع لنفس القوانين. ومنهم تارد، صاحب قوانين التشبه أو اقتداء الإنسان بالإنسان، يرى أن العادات والتيارات الاجتماعية حوادث متأتية عن الاقتداء[2]. ولكنْ هناك أسباب تجعلنا نخالف هذا الرأي؛ فالحوادث النفسية الفردية تخالف كل المخالفة الحوادث النفسية الاجتماعية. وقد رأينا أن الجمهور يأتي أعمالاً ينكرها الأفراد على أنفسهم متى تفرقوا. والحوادث العمرانية مادية بحتة تكاد تكون دون علاقة بالمؤثرات النفسية. وسنرى في هذا الكتاب أن علم النفس لا يستطيع تفسير بعض النظم الاجتماعية، ولا سيما بعض النواحي الغامضة منها، إلا إذا سلم بأن للجماعات، في معيشتها

---

(1) أنظر فصل الطوطمية (الفصل الرابع).

(2) قال «بوغله» منتقداً نظرية تارد: «النجعل روسو في قبائل الفيجيين والهوتنتو، ولنتركه يبث آراءه فيها، أترى توحي نظرياته لهذه الأرهاط «تصريحاً لحقوق الإنسان» كما حدث إبان الثورة الفرنسية؟ فلا بد إذاً من وحدة في الرغبات والنزعات بين المبتدع والجمهور إذا أراد المبتدع جذب جمهور إليه... إن التقليد لا يكون إلا إذا وجد عند المقلدين رغبةٌ في التقليد واستعداداً له... إن موافقتنا أو عدمها مبنية على أسباب غير غريزة التقليد، ومن المحتمل جداً أن يظهر لنا درس المجتمع هذه الأسباب» Bouglé: les idées égalitaires, pp. 81-82.

ووجودها وطرق تفكيرها، قوانين قد تشابه في بعض نواحيها قوانين علم النفس، ولكنها تخالفها جملة.

وعليه، فالأحداث الاجتماعية هي مستقلة عن الحوادث التاريخية والبيولوجية والنفسية. وقد قال دوركهيم في كتابه عن الانتحار: «إذا كان هناك علم للأحداث الاجتماعية، فلا بد له من أن يقوم بدرس عالم جديد، يخالف ما تدرسه سائر العلوم، ولا يؤبه لهذا العالم الجديد إلا إذا كان مكوناً من مجموعة من الحقائق». والأحداث الاجتماعية حقائق راهنة لا تقل في حقيقة وجودها عن الأشياء المادية. والواقع أن الشيء يمتاز بكونه لا يتغير طوعاً لإرادة الإنسان، وإذا أراد الإنسان أن يحدث فيه بعض التغيرات، عليه أن يبذل بعض النشاط والجهد، بسبب الموانع والعراقيل التي يضعها الشيء في وجهه. وللأحداث الاجتماعية نفس الصفة؛ فهي لا تخضع لإرادتنا، بل إن إرادتنا هي التي تنقاد لها، وإذا حاولنا مقاومتها وأفلحنا في محاولاتنا فالقوى التي تضعها في وجهنا، والصعوبات التي نلقاها، هي الدليل على استقلالها عنا. قال دوركهيم: «إن للنزعات المشتركة وجوداً خاصاً بها وهي قوى ليست في حقيقة وجودها دون الأجرام السماوية ثبوتاً... إنها أشياء وليست أسماء بدون مسميات... إننا نستطيع أن نقيسها كما تقاس القوات الكهربائية».

ولسنا نذهب إلى أن الأحداث الاجتماعية هي أشياء مادية؛ ولكن إلى أن طبيعة الشيء فيها لا تقل عما هي عليه في الأشياء المادية، والمراد بذلك أن يكون اتجاه أفكارنا ونحن نبحث عن الاجتماعيات كما لو كنا نبحث عن الماديات، وأن يكون العالم الاجتماعي في

نفس الحالة الفكرية التي يكون فيها الكيماوي والفيزيولوجي والفلكي في درسهم الحالات الغامضة من مواد اختصاصهم.

غير أن علم الاجتماع لا يزال بعيداً عن هذا التضوج الفكري؛ وبينما الباحث عن الطبيعيات يشعر بصعوبات جمة لا يتتصر عليها إلا بعد جهد عنيف، إذا بالباحث عن الاجتماع يحل بلمحة بصر أشد المسائل تعقداً؛ فكأني به يمشي في طريق معبدة، غير وعرة، خالية من العثرات والحفر، مع أنه والحقيقة على طرفي نقيض.

إن القول بمادية الأحداث الاجتماعية معناه أنها، كالأشياء، خاضعة لقوانين متحتمة، وأن على الباحث عنها أن يضع نصب عينيه فكرة الجبر الاجتماعي(*).

ولا يخفى أن أعظم صعوبة جبهت العلوم في طريقها إلى الوضعية، هي في جعل الأفكار تسلم بأن كل ما في الكون خاضع لنواميس يكشف الباحث عنها، إذا ما نقب عن الأسباب وأخذ الأشياء بعنايته. ولم تنتقل العلوم إلى الطور الوضعي وتستقل عن الديانة والفلسفة إلا بعد برهات طويلة أتت عليها. وإذا استثنينا الرياضيات، وقد تم استقلالها على يد إقليدس في القرن الثالث قبل المسيح، فإن سائر العلوم لم يتم لها ذلك إلا في الأعصر المتأخرة، منها الطبيعيات على يد غاليلي، والكيمياء على يد لافوازيه، فأصبح الباحث عارفاً بما سينتج من الحوادث التي تجري أمامه، متوقعاً لما تخبئه، فيأخذ العدة لعرقلة ما فيه أذاه.

على أن الصعوبة لا تزال على أشدها في العلوم الاجتماعية، لأن

(*) أي السببية الاجتماعية، لا القدر، ولا القدرية (م.م.).

السواد الأعظم من الناس على اعتقاد وطيد أن الحوادث الاجتماعية مسيرة بإرادة الإنسان، ولا سيما بإرادة الرجل الفذ، الرجل السيد، على حد تعبير نيتشه.

غير أن الأحداث الاجتماعية أشياء وتخضع للقوانين كالأشياء، وقد دلت الأبحاث على أن ما أتى على بعض المجتمعات البائدة من أحوال عامة أثناء تطورها، يجري على المجتمعات التي تجتاز اليوم نفس المراحل، وأثبتت الأنتروبولوجيا أن الإنسان، في عصر المغاور والكهوف، كان له من المعتقدات والعبادات ما نجده اليوم عند بعض المتوحشين.

ولكن، قد يعترض بعضهم ويقول: هبْ الباحث توصّل إلى إيجاد بعض القوانين، أيستطيع أن يقوم بتجارب لإثبات صحة ما ذهب إليه، كما في سائر العلوم.

5 ـ التجربة في علم الاجتماع

لا جرم أنه يستحيل على الباحث عن أحوال الاجتماع أن يقوم بتجارب كالتي يلجأ إليها الكيماوي؛ وهذا ما أدى بعدد من المفكرين، وأشهرهم ستيوارت ميل، إلى القول باستحالة التجربة في العلوم الاجتماعية؛ ولكن قبل أن نبدي رأينا علينا أن نعلم ما هي التجربة؟

إذا أريد بها حالات يسببها المرء عمداً في الأشياء، ليراقب نتائجها ويتحقق من صحة نظريته، فلا شك في أن علم الاجتماع عاجز عن أمثال هذه التجارب. فأنّى للبحث أن يزيد على الأنظمة والأحوال الاجتماعية شيئاً، أو ينقص منها شيئاً؟ فهي ماثلة أمامه، بقلتها أو كثرتها، بضعفها أو قوتها، ولا يستطيع سوى الاكتفاء بمراقبتها، كما يفعل الفلكي في درسه عالم النجوم.

ولكن إذا أعملنا الروية، رأينا أن ليس من الضروري أن يقوم الباحث بالتجربة، فقد تغنيه الطبيعة عن عناء العمل، وتقدم له هي نفسها الأحوال التي يريدها؛ ولذا فقد جعل «كلود برنار» التجربة على نوعين، منها إيجابية تقتضي تدخل الإنسان، ومنها سلبية يجدها المرء في الطبيعة على الشكل المقصود.

وقد رد بعضهم على هذا التمييز بين نوعي التجربة بقوله: لا توجد تجربة إلا إذا أحدث الباحث خللاً في الأحوال الطبيعية يقوم بها عمداً في سبيل التثبت من نظريته. وهنا أيضاً ميّز كلود برنار بين خلل تحدثه يد الإنسان وخلل تحدثه يد الطبيعة، إذ النتيجة واحدة.

وجملة القول إن التجربة ليست سوى معارضة حالة طبيعية بحالة شاذة، رغبة في الحقيقة العلمية، فليس من اللازم أن يقوم المجرب نفسه بإحداث الخلل، فقد تجود به الطبيعة، وقد يكون سبق إلى نفس التجربة، فلا حاجة إلى تكرارها. قال كلود برنار: «التجربة مراقبة يلجأ إليها الباحث للتثبت من أمر ما؛ أما المجرب فهو الذي يلجأ إلى أحوال خاصة قد يحدثها عمداً في الأشياء وذلك ليراقبها ويستخرج من مكنوناتها المعلومات التي يريدها».

فعلى هذا الأساس يدخل علم الاجتماع في جملة العلوم التجريبية إذ يستطيع الباحث أن يركن إلى التجربة ويستند إليها، وذلك بمقابلة الحوادث التاريخية بعضها ببعض، كما سنرى.

* * *

ومن البديهي أن يكون للنظريات حظ وافر في علم الاجتماع، كما في سائر العلوم؛ ولكن كثرتها في الموضوع الواحد مما تعافه النفوس، ويجعل الدرس صعباً بعيد المنال، وإذا كان لنا رأي خاص نبديه، فهو بتقسيم النظريات إلى علمية وفلسفية.

علينا أولاً أن نوضح وجهة نظرنا.

لا يخفى أن العلم الحديث قد ضرب صفحاً عن مواضيع ما وراء الطبيعة، ليظهر فقط الصلة الرابطة بين الحوادث. وقد مدّ الفلاسفة المعاصرون يد الأخاء إلى العلماء وهجروا الميدان الميتافيزيقي، ليقتربوا أكثر فأكثر من الميدان العلمي (ماخ، بوانكره، راي). فالعصر الحديث هو عصر الفلسفة العلمية، أو الفلسفة التجريبية على حد تعبير راي، إذ لم يبق من فاصل بينها وبين العلم، بل أخذت تتعاون وإياه يداً واحدة على إيجاد الحقائق. ولكن بينما نرى رجل العلم يحصر اهتمامه في موضوع خاص لا يتعداه، ليتوصل إلى معرفة الأسباب والقوانين، إذا بالفيلسوف يتخذ من هذه النتائج العلمية المثبتة واسطة ليشيد عليها صرحاً فخماً من النظريات. وعليه فالفلسفة غدت عوناً ومساعداً للعلم، بل هي «جهد لنتصور المجهول بواسطة المعلوم عسى أن نتوصل إلى معرفته... وهي لا تخالف العلم إلاّ في أنها أكثر شمولاً وأبعد مدى في نظرياتها... إن ما يفرّق بين الموقف العلمي والموقف الفلسفي، بل ما يجب فقط أن يفرّق بينهما، هو أن الثاني أكثر اتساعاً ويتخذ هيئة مغامرة» (راي).

نستطيع الآن أن نأتي بتعريف للنظرية العلمية والفلسفية، فالأولى تكون في موضوع محدود يأتي بها الباحث استناداً إلى الحقائق العلمية الثابتة، أما الفلسفية فتكون في موضوع عام، وتمتاز بكونها جامعة شاملة، وهي تساعد الباحث على إكمال صرح معارفه استناداً إلى ما يعرفه من القوانين.

ولا شك في أن علم الاجتماع، كسائر العلوم، لا يستطيع أن يخلو من النظريات الفلسفية، بل إنها تدخل في عداد مباحثه، ويتألف

من مجموعها علم الاجتماع العام وغايته توحيد النتائج التي توصلت إليها فروع هذا العلم.

أما إذا أريد بالفلسفة المعنى البائد، ونعني به البحث عن العلل الأولية والأسباب الأولية، فإننا ضنينون بأوقاتنا، حريصون على علم الاجتماع، لنخوض أموراً عركها الناس من أقدم العصور فلم يفوزوا منها إلا بالإعياء. أما إذا صحّ ما قلناه عن الفلسفة الحديثة، فإننا نعتقد أن علم الاجتماع مدعو إلى قلب النظريات القديمة المتعلقة بالفرد الاجتماعي. فلقد قلب النظريات الخلقية رأساً على عقب، وأخذ يقود صرح الاقتصاديات، وتدخل في الشرع والفنون وعلم النفس، فأظهر كثيراً من أخطائها وجدد بعض مبانيها، وهو لا يزال في أوائل عهده.

هذه عجالة حاولنا أن نظهر فيها بعض مميزات علم الاجتماع. ولما كانت الأحداث الاجتماعية أحداثاً عامة يقوم بها المرء مضطراً غير مختار تحت وطأة المجتمع، وكانت الديانة شاملة عامة مرهقة فلا غرابة إذا دخلت في عداد أبحاثه.

6 ـ الديانة في علم الاجتماع

إن الحدث الديني لا يخالف في كيانه الحدث الاجتماعي، فهو عام غير خاص يشمل جميع أفراد المجتمع ويرغمهم على اتباع تعاليمه تحت طائلة العقاب المدني أحياناً، والحرمان الديني أبداً، فيرمى من يشذ عنه بالكفر والزندقة؛ وأيضاً، فهو مستقل عن إرادة الأفراد، يعيش، كما تعيش التقاليد، بقوة العادة.

وقد تكون الديانة عاطفة فردية ونفسية قبل أن تكون ظاهرة اجتماعية مشتركة؛ غير أنها لا تحيا وتأخذ جسماً إلا في المجتمع،

إذ إن احتكاك الفرد بالفرد يزكيها وينشرها، ويجعل لها كياناً خاصاً مستقلاً عن إرادة الفرد. ولا جرم أن المجتمعات الدينية تخضع للقوانين العامة التي قال بها علم الاجتماع، غير أنها تؤلف جماعة من نوع خاص، لأن مدار عملها هو على الأشياء المحرمة أي الممنوعة. ولذا فقد جعل لها شعبة خاصة دعيت بالاجتماع الديني، تبحث عن الدين وقوامه، ونعني به الأساطير والعقائد والطقوس.

على أننا إذا نظرنا إلى الديانة في وضعها الحاضر، كما هي عليه في الديانات الكبرى المرتقية، وحاولنا بعد درسنا أحوالها اليوم، أن نستخرج القوانين التي كانت تسير عليها في نشأتها ورقيها وعلاقاتها بالفرد، لما توصّلنا إلى نتيجة مرضية. فالخرافات تكاد تغدو أثراً بعد عين، والطقوس تغيّرت صورها بتغير الأجيال، والعقائد نفسها جرفها تيار الفلسفة والمدنية، فسارت معه في إعصاره وركوده، متقلقلة أو ثابتة.

ومن المعلوم أن الإنسان في مختلف أموره تابع لأحوال البيئة الاجتماعية، يستدين منها جل ثروته، لا يفي منها إلا النزر اليسير. فلا غرابة إذا تطورت الديانة بتطور الحضارة والشعوب؛ وما الحضارة إلا زهرة فواحة عملت على إحيائها ونموها أيادي الأمم في مختلف العصور. ولا يعرف مدى أتعاب الأجيال الغابرة إلا من قرن بين برهة غرسها وإيناعها، بين قديمها وحديثها.

إن طريقة البحث بالمقابلة هي ـ على ما نعتقد ـ من أفضل وسائط الدرس الاجتماعي، وأكثرها فائدة. فهي تساعدنا على تحليل المسائل الاجتماعية، وردها إلى عناصرها الأولية. وقد يخال لأول وهلة أن المسائل التي تعرض للعالم الاجتماعي كالتربية والجريمة... بسيطة غير مركبة لأننا ألفناها على صورتها الحاضرة، فتوهمنا أنها كانت دائماً كذلك. ولكن الأبحاث تدلنا على أن المؤسسات والأنظمة

الاجتماعية معقدة مركبة، لأنها لم تصلنا إلا بعد انقلابات كثيرة أتت عليها. وإذا أمعنا في التاريخ وجدنا أنها تكوّنت على ممر الأيام، وأن أجزاءها قد أوجدتها الحوادث شيئاً فشيئاً، وضمت بعضها إلى بعض رويداً رويداً، على تتابع الأجيال. وعليه، فالتاريخ وحده يمكّننا من تحليل الأمور ومعرفة عناصرها الأساسية، لأنه يرينا ابتداء نشأتها، وكيفية تطورها، وتتابع الانقلابات عليها، والأسباب الداعية إلى رقيها أو انحطاطها. قال دوركهيم: «إن تفسير نظام اجتماعي معناه البحث عن أسباب نشأته ووجوده، وبيان عناصره ومركباته. ولكن كيف السبيل إلى هذه المعرفة؟ وأنّى لنا ذلك إذا لم ننتقل إلى البرهات الأولى، حين وجدت الأسباب الداعية إلى هذا النظام والدافعة إلى تقدمه؟ ولما كانت هذه البرهات وراءنا، وكانت الواسطة إلى معرفة الأسباب المذكورة هي مراقبتها في ساعة نشأتها ودرس مختلف أطوارها، فلا مندوحة لنا إذاً عن الرجوع إلى الماضي، وارتقاء سبل التاريخ».

7 ـ الجماعات البدائية في علم الاجتماع

ولكن كيف نكشف النقاب عن الديانات القديمة في الأزمنة الغابرة ولم يترك لنا أصحابها آثاراً نستدل بها على علاقاتهم بالعالم الآخر، إذا صح أنهم كانوا يعتقدون وجود عالم الأرواح؟ ولذا فقد أعرض الحدسيون عن هذه الطريقة، وفضلوا عليها الطريقة البرغسونية في الاستدلال على الحقيقة عن طريق القلب والشعور الداخلي، وما هي إلا خطة المتصوفين في كل جيل. وتقوم بالإعراض عن الأساطير والعقائد والطقوس، ليمعن الباحث في طلب الحقيقة الدينية بعيداً عن كل مظهر اجتماعي، فيكبّ على نفسه ويتوغل في خفاياها حتى

يتوصل إلى جوهر الدين، إلى العاطفة الدينية الحقّة التي اتخذت لها جسماً من المعبد والطقوس. على أن الباحث، إذا استسلم إلى عواطفه، يرى الدين على غير حقيقته إذ يعبر عن شعوره الخاص ليس إلاّ. بل لنذهب إلى أبعد من ذلك، ونسلّم بأنه يستدل على شعور كل فرد من مجتمعه. فالنتيجة التي يتوصل إليها ناقصة، إذ يوجد عدد ضخم من المجتمعات تتوق أنفسها إلى غير ما شعر هو به. ونحن لا ننكر أن للطريقة الحدسية فائدتها، فقد تمهد الطرق للبحث، ولكن علينا ألا نجعل من حدسنا حقيقة لا فوق فوقها، فقد تثبت التجارب الاجتماعية عكس ما ذهبنا إليه.

ولئن كنا عاجزين اليوم عن الارتقاء إلى المجتمعات الأولى السابقة للتاريخ، فإن الأمل يزداد شيئاً فشيئاً في الكشف يوماً عن ديانة من عاشوا في الأعصر الحجرية. ولقد قام في المدة الأخيرة العالمان غلوتز ولوريه بأبحاث من هذا النوع، غير أن النتائج التي توصلا إليها قليلة لا تفي بالمراد.

إلا أن لدينا، لسد هذه الثلمة، الدروس التي أتى بها الرحّالون، على أثر بعثات استكشافية في أنحاء المعمور البعيدة عن المدنية؛ فأثبتوا أن هناك شعوباً عريقة في الوحشية، تقرب آثارها من تلك الآثار النادرة التي خلّفتها لنا جماعات الأعصر الحجرية. فإليها يرجع الباحث في درسه التطورات التي أتت على المدنية.

غير أن هؤلاء المتوحشين الذين دعاهم علماء العمران أولين، ليسوا من البدأة في شيء، فإن ماضيهم لا ينقص في طوله عن ماضي أرقى الأمم؛ فمن البديهي أن تكون التقلبات التي أتت عليهم مميزة لهم من الأولين الحقيقيين. ولكن الأبحاث التأريخية تدل على أنهم يقربون جداً، في عاداتهم وأحوالهم ومعارفهم، من أقدم من عرف التاريخ، فغدوا من أنجع الوسائط لدرس تطور الأمم.

الفصل الأول

تعريف الديانة

إن التعاريف التي أتى بها الفلاسفة أكثر من أن تحصى؛ فمنهم سبنسر عرّف الديانة بأنها نوع من الإحساس يجعلنا نشعر بأننا نسبح في بحر من الأسرار، ومنهم فيورباخ Feurbach نسب الديانة إلى غريزة تدفعنا نحو السعادة. ومنهم برغسون، مجدد علم النفس استناداً إلى نوع من الشعور الداخلي بالحقيقة، أو الحدس على حد تعبير بعضهم، كان يرى في الديانة نوعاً من رد الفعل، أو الهجوم المعاكس، تقوم به الطبيعة ضد ما قد يتأتى عن استعمال العقل من انحطاط في الفرد وتفكك في المجتمع...

على أن العلم لا يستطيع أن يعول على التعاريف السابقة لأنها مبنية على الشعور النفسي والإحساس الداخلي، ولا بد للعلم من علامات ظاهرة للعيان يبني أبحاثه عليها؛ فلا مندوحة لنا، والحالة هذه، عن اتباع طريقة المقارنة والمقابلة. وهذا ما حاوله فرازر إذ جعل ظهور الديانات من يوم ما خضع الناس للآلهة، وبالأولى من يوم ما اعتقدوا وجود الأرواح والجن ونفوس الأموات.

ولقد مشى شميدت على غرار فرازر في تعريفه الديانة. فإذا بها

من الوجهة النفسية فكرة في المرء وعاطفة، يشعر من جرائهما بأنه مقيد بكائن أعلى منه وأقوى. ومن الوجهة العملية عبادة وصلاة وذبيحة. وعلى هذا الأساس لم يرَ في الديانة البوذية إلا فلسفة اتبعها الناس زمناً، حتى إذا ما تطورت وفتحت الباب على مصراعيه للفيف من الآلهة دخلت في مصاف الديانات[1]. وينكر دوركهيم هذا القول على أصحابه، إذ قد تخلو الديانة من الآلهة والأرواح، ودليله على ذلك خلو البوذية والبرهمية من الآلهة، وهما ديانتان تتبعهما شعوب عرفت أعظم حضارات التاريخ. وهبْ أننا سلمنا بوجود الآلهة والأرواح فيهما، فهذا لا يصوب الأقوال السابقة، لأن الآلهة لا تستطيع أن تأتي بأقل عمل تؤثر به في العالم والكائنات، إذ قد دخلت في عالم الاضمحلال، في النرفانا[2].

فإلى أي علامات خارجية نستند ليتم لنا تعريف الحوادث الدينية؟

أترى الإيمان بوجود حوادث غير طبيعية أو خارجة عن حدود الطبيعة هي العلامة الفارقة لها؟ ولكن هناك ديانات لا تسلم بوجود ما ندعوه حوادث خارقة. زد على ذلك أن أمثال هذه الاعتقادات تدل على فكرة تشطر الحوادث إلى فئتين، أولاها الحوادث الطبيعية. فهي تقول إذاً بوجود قانون طبيعي تسير عليه الأمور، وبأن حوادث العالم مقيدة بصلات ضرورية ندعوها القوانين؛ ولا شك أن الأولين في طورهم الوحشي، لم يفكروا وما كانوا يستطيعون أن يفكروا بأمثال هذه الأشياء.

---

(1) شميدت: نشأة الديانة وتطورها، ص 12.

(2) في الديانة البوذية لا يعتبر بوذا إلّهاً ولا كائناً خارق الطبيعة. أنظر كتاب كورتليه، «الحضارات الهندية القديمة»، ص 102.

هذا، وأن التعريف السابق ليس جامعاً شاملاً، فهناك عدد عظيم من الأمور الدينية لا تعد من الخوارق أو غير الخوارق لأن الغاية منها إما اجتماعية أو خلقية أو شرعية أو اقتصادية. فقد يحرم الدين أكل بعض اللحوم أو قد يوصي أتباعه بلبس الثياب على شكل دون غيره، ويرغمهم على اعتقادات لا صلة لها بالدين، لأنها علمية بحتة. ومن أمثال ذلك نشأة العالم وتكوينه وطبيعة الناس والأشياء. . .

وهكذا نرانا أمام تعاريف إما غير علمية وإما ناقصة لا تفي بالمراد، فلا بد لنا، والحالة هذه، من البحث عن تعريف شامل تدخل جميع الأمور الدينية تحت نطاقه.

1 ـ الحلال والحرام

يرى إميل دوركهيم أن أظهر ما في الديانة تقسيمها الأشياء والأمور إلى فئتين متناقضتين: **الحرام والحلال** le sacré et le profane. وهذا قول حري بالاعتبار لأن أساس كل دين يقوم بالتمييز بين هاتين الفئتين والامتناع عن خلط إحداهما بالأخرى. وجل ما يقال في رجل كافر أنه لا يعرف الحلال من الحرام، قال أبو فراس الحمداني:

أما من أعجب الأشياء علج يعرفني الحلال من الحرام

إن معنى الحلال لا يعرف إلا بالنسبة إلى نقيضه الحرام. إلا أن هذا اللفظ كثير المعاني متناقضها، فلا نرانا في مندوحة عن بعض الإسهاب لبيان المقصود به.

جاء في قاموس الشيخ عبد الله البستاني (مادة حرم): حرمه الشيء منعه إياه، والحرام ما لا يحل انتهاكه، والحرام نقيض الحلال، والحرم الأقصى بيت المقدس، وحرم الله على نفسه الظلم تقدس

عنه. وفي لسان العرب(**) (مادة قدس): القدوس الطاهر المنزّه عن العيوب والنقائص. ونقدس لك أي نطهر أنفسنا لك.

نأخذ من هذا الشرح معنيين للفظ الحرام وهما ممنوع ومقدس. فالحرام ما كان ممنوعاً، والمانع عن انتهاك حرمته طهارته. وعليه لا يجوز للمرء أن يمس الأشياء المقدسة أو يدنو منها إلا في حالة طهارة تامة. ومن ذلك الآية المعروفة: ﴿ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ (القرآن الكريم، 4/ 43).

ولكن إذا رجعنا إلى نصوص غيرها، رأينا أن الحرام ما لا يجوز الدنو منه لأنه نجس.

جاء في اللسان (مادة طهر): الطهر نقيض الحيض، والطهر نقيض النجاسة، وطهرت المرأة وهي طاهر انقطع عنها الدم، ومنه قوله تعالى ﴿ولهم فيها أزواج مطهرة﴾ يعني عن الحيض والبول. (وفي مادة حيض) تحيضت المرأة تركت الصلاة. وفي مختار الصحاح (مادة حرم): حرمت الصلاة على الحائض.

وعليه فالحرام أيضاً ما كان نجساً قذراً.

وفي الشواهد الآتية ما يميط اللثام عن هذا التناقض. جاء في لسان العرب أيضاً (مادة رجس): الرجاسة النجاسة؛ وقد يعبر بالرجس عن الحرام. وفي مادة نجس عن ابن الأعرابي: إن للعرب أفعالاً تخالف معانيها ألفاظها. يقال فلان نجس إذا فعل فعلاً يخرج به عن النجاسة. وفي مادة قذر، القذر ضد النظافة، والقذور من النساء التي تتنزه عن الأقذار.

(*) قاموس البستان.

(**) لابن منظور.

وإذا كان الحيض ينجس المرأة ويحرم عليها الصلاة، فقد كان العرب يرون فيه قوة ليست دون القوة المقدسة بأساً ومرتبة. جاء في اللسان (مادة نجس): التنجيس شيء كانت العرب تعلقه كالعوذة تدفع بها العين. وكان أهل الجاهلية يعلقون على الصبي ومن يُخاف عليه عيون الجن، الأقذار من خرق المحيض ويقولون إن الجن لا تقربها. (انتهى)

وإلى هذه القوة الموجودة في الأشياء النجسة نعزو قول العرب للشيء ينكرونه والأمر يهابونه حجراً، وهو استعاذة من الأمر راجع إلى معنى التحريم، ومأخوذ على اعتقادنا من حجر المرأة. (راجع لسان العرب مادة عوز وحجر).

وعليه فالحرام ما كان ممنوعاً، والمانع له قد تكون طهارته وقد تكون نجاسته وقد تكون عفته وقد تكون كثرة جرائمه. قال طرفة:

وما زال تشرابي الخمور ولذتي   وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي
إلى أن تحامتني العشيرة كلها   وأفردت إفراد البعير المعبّد

ومن الكلمات العربية الموضحة لهذا المعنى لفظ الحمى. جاء في مختار الصحاح: هذا شيء حمى أي محظور لا يقرب، وأحميت المكان جعلته حمى (انتهى). وتقول هو في حمى فلان أي في حمايته لا يستطيع أحد أن يمسه بسوء، حتى أن الحيوان إذا التجأ إليه فقد صاحبه حقوقه عليه. وقد يأتي الحمى بمعنى الحرم، لأن الملتجىء إليه يكون في حماية الرب، ويحظر عندئذ على اللاجئين إليه القتل والنهب وقرب من النساء وكل عمل منكر.

وإذا أعملنا الروية رأينا في الصلة بين الحمى والنار ما يفسر لنا ما سبق. فالحمى من الحمية أي من الحرارة، فهو ما يحرق إذا دنا المرء منه. وقد يحرق لطهارته وقد يحرق لنجاسته، وله فعل كفعل

النار نفسها ويعطي من يلوذ به قوة هائلة تمنع مسه. وإذا خرق أحد حرمته تنزل عليه نار علوية تصعقه لساعته. وهذا الاعتقاد راسخ في أذهان القبائل المتوحشة، وكل واحد منها يعدد لك أمثلة عن أناس حل بهم العقاب فوراً بعد ارتكابهم المحرم. حتى أن واحدهم إذا أكل عن جهل لحم حيوان محرم، وعرف بعدئذ بجريمته، يصيبه ذهول عظيم وتخور قواه، ويظل ينتظر الموت فلا يلبث أن يأتيه.

وعليه فالحرام ليس إلا نوع من القوة أو النار المحرقة تكون في الأشياء المقدسة والنجسة. ومن غرّر بنفسه وتعرّض بدون استعداد للحرام قد يصعق لساعته، لأنه لا يستطيع احتمال هذه القوة.

أما الحلال فهو ضد الحرام ولا يفهم معناه إلا بالإضافة إلى ضده.

فالحلال ما كان غير مقدس وغير نجس.

والحلال ما يستطيع المرء أن يأتي به دون أدنى استعداد يؤهله لذلك ودون أن يخشى عاقبة عمله.

وأخيراً، الحلال حالة، كل صلة معها بالأشياء المقدسة أو النجسة، تعد خرقاً لحرمتها.

ومن استحل الشيء فقد استباح حرمته، فقد ينجسه وقد يتنجس هو به. فإذا لمس واحد الكتب المقدسة دون أن يكون طاهراً يخرق حرمتها؛ وأيضاً إذا لمس شيئاً نجساً سرت إليه العدوى، وفي كلتا الحالتين يعد عمله حراماً.

وجملة القول إن الأشياء المحرمة هي التي تكون في منعزل عن غيرها لا تختلط بها، ويحظر الدين على المؤمن، تحت طائل العقاب الصارم، أن يقربها أو يمسها إلا في بعض الأحوال الاستثنائية، وبعد استعدادات خاصة. فتكون العقائد الدينية رموزاً وتصورات تعبر عن

طبيعة الأشياء المحرمة، وعن علاقاتها بالأشياء المحللة. وما الحفلات الدينية إلا تقاليد وطقوس يخضع لها المرء ويسير على منوالها في علاقاته بالأشياء المحرمة. والديانة تعلم المؤمنين بها التمييز بين هاتين الفئتين لأن خلط الأولى بالثانية خطيئة قد تجر ذيل المصائب في أثرها، وعلى مرتكبها أن يطهر نفسه من أدرانها.

هناك مئات من الأمور تدل على صحة ما تقدم، كجعل أماكن الصلاة في منعزل عن أماكن العمل، وفصل أيام الأعياد عن أيام العمل، وتحريم الاقتراب من أماكن الصلاة إلا بعد استعدادات خاصة.

ومن المؤكد أن أمثال هذه المعتقدات قد تختلف بين مجتمع وآخر، ولكننا نجد في كل شعب جماعة من الناس تبث في الأفراد وحدة التفكير الديني وتحضهم على نفس الأعمال، وتطلب منهم نفس الاحترام للأشياء الدينية.

فتكون الديانة على حد تعبير دوركهيم: «مجموعة متماسكة من العقائد والفرائض والأعمال المتعلقة بالأشياء المحرمة؛ وهي محكمة الربط فيما بينها تضم في مجتمع خلقي واحد كل الذين يتصلون بها، ويسلمون بنفس الأمور»[1].

2 ـ السحر والدين

غير أننا نأخذ على هذا التعريف سعة مشتملاته. فإذا كانت الديانة تفرق بين الحرام والحلال، فكذلك السحر يفرق بينهما. وللسحر أيضاً تعاليمه وتقاليده واجتماعاته حتى أن له في نفوس المتوحشين مرتبة قد تتضاءل أمامها مرتبة الدين. فكيف الفرق بينهما؟

---

(1) Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 61.

قد رأينا في البحث عن الحلال والحرام أن الأشياء المحرمة على فئتين، فقد تكون طاهرة وقد تكون نجسة، وإذا درسنا السحر وجدنا أن معظم محرماته تستمد قوتها من الأشياء النجسة، من أمثال القاذورات والأوساخ والشعر والحيضة والبول والعظام. وإذا تناول الساحر الأشياء المحللة عمد بادىء بدء إلى تنجيسها. أما الدين فهو على نقيض السحر، إذ المحرمات فيه أبداً طاهرة، فالكتب المقدسة طاهرة والمعبد طاهر... وهكذا نستطيع أن نفرق بين الدين والسحر بقولنا إن الأول يستمد قوته من المحرم الطاهر والثاني من المحرم النجس.

لا جرم أن التمييز بين هاتين الفئتين من أدق المسائل التي تعرض لعلم الاجتماع، لأن مدار عملهما على التصورات المشتركة والأعمال التي بواسطتها يستغل الإنسان القوى المنتشرة في أرجاء العالم، زد على ذلك أن كل ديانة جديدة تنعت بالسحرية الديانة القديمة البائدة.

ويأتينا ماريت، للفرق بين السحر والدين، بما يكاد يقرب منه ما اقترحناه؛ فعنده أن الأول يشتمل على جميع الوسائط الطالحة، والثاني على جميع الوسائط الصالحة، للتقرّب إلى ما فوق الطبيعة. أما المدرسة الفرنسية فتراعي في تمييزها القواعد العامة التي قررتها في شأن المجتمع والفرد. يقول رينه هوبير: «السحر جملة من العقائد مفادها أن بعض الطقوس، من إشارات وأقوال، لها القدرة على التأثير في الأشياء والكائنات، بل في استعدادات الفرد الخلقية، وما هو سوى استغلال أكثر ما يكون فردياً للقوى المبثوثة في أرجاء العالم، كما تؤمن به المنطقية الأولية». وهذا ما ذهب إليه أيضاً العالمان هوبير وموس إذ عرّفا السحر بأنه جملة من الطقوس السرية

الخاصة الممنوعة، تمتاز من الطقوس الدينية بكون الذبيحة ليست من شروطها الأساسية.

وعليه، فإن ما يميز السحر من الدين هو أن الأول من الطقوس الخاصة الفردية، والثاني من الطقوس العامة الاجتماعية، أي أن الساحر يقوم بعمله في مصلحة فرد أو بضعة أفراد بينما الكاهن يخدم المجتمع بأسره.

ولكن ألا نرى أن السحر فردي لأنه محرم، وأن أسباب تحريمه عائدة إلى اتصاله بعالم سري قوي يشبه عالم الديانة، غير أنه من نوع مضاد له؟

الفصل الثاني

ما هو قوام الديانة؟

قد يكون الدين عاطفة نفسية قبل أن يكون ظاهرة اجتماعية، غير أن هذه العاطفة تظل بعيدة عن مبضع الباحث الاجتماعي ما لم تتخذ جسماً مادياً له حياته وطبائعه وعاداته؛ وقد تم للعاطفة الدينية ذلك إذ اتخذت من المعبد جسماً، ومن العقائد والطقوس والأساطير روحاً.

1 ـ المعبد والقبر

لم يكن المعبد دائماً على الصورة التي نعهدها اليوم، بل قد تغير في جوهره وعرضه إذ كان في الأصل لحداً كما تدل عليه أبحاث علماء العمران.

كان الإنسان في العصر الحجري الأول يدفن موتاه في المغاور والكهوف. ثم استبدل هذه المدافن الطبيعية بغيرها من صنع يده، هي أشبه شيء بالكهف، يتكون واحدها من أربعة أحجار ضخمة قائمة، يعلوها حجر كبير. وهذا ما دعاه الإفرنج (دولمن) ونقترح تسميته مصطبة. وكثيراً ما تعلو هذه القبور، أو المصاطب، حجارة وأتربة على أشكال مختلفة، من بيضاوية ومستطيلة ومربعة ومستديرة. وقد جعل البوذيون من الأتربة المستديرة معبدهم الخاص، وهم يشبهونها

بجبل (ميرو) مقر الآلهة، كما أطلق على مدافن ملوك طونغا لفظ السماء.

ثم اتسع المعبد فأصبح القبر داخله. ولدينا أمثلة على ذلك في الهند، وفي بعض قبائل الفيجيين، إذ يشيد المعبد حول القبر. وكذلك الحالة في الديانات المرتقية، فالهيكل ليس إلا مستودع الأشياء المقدسة ورفات القديسين، وما هو في الأصل إلا قبر في وسط المعبد.

ولعل القبر للأموات، كان في رأي الإنسان الأول، بمثابة البيت للأحياء. ومن البديهي أن تؤثر المنزلة الاجتماعية والثروة في تشييد ضرائح أصحابها، كما نراه في أيامنا فتمتاز قبور الأبطال والعظماء بما يستحقونه من إجلال وتقدير، فتغدو مزار الأبناء، ومحج الأقرباء والأنسباء. ولما كانت العقلية الأولية شديدة التأثر، قوية الخيال، فلا غرابة في أن نراها ترفع مستوى هؤلاء الأفذاذ إلى مقام أعلى من كل مقام بشري، وتشيد على قبورهم الهياكل.

ولا نذهب هنا مذهب سبنسر في رأيه أن الديانة نشأت عن احترام الأموات وعبادتهم، بل نعتقد أن عبادة الأموات متأتية عن ديانة أقدم. ولم يوار الميت في اللحد إلا بعد أن نشأت في ذهن الإنسان تصورات عن العالم الثاني. ودليلنا على ذلك أن وضع الميت في القبر يختلف باختلاف الاعتقادات، فإذا توهمنا أن الإنسان يولد من جديد بعد موته، وضعنا الميت في القبر على هيئة الجنين في أحشاء والدته، استعداداً للولادة الثانية. وإذا سلمنا بأن بقايا الميت تحوي قوىً تساعدنا على نيل رغائبنا، فلا شك في أننا نعمل على حفظها من كل تلف (التحنيط).

يقول لنا المؤرخ الفرنسي موره، في كتابه القيم «النيل والحضارة

المصرية» ما ملخصه: كان فرعون ملك مصر حياً وميتاً، فهو الحاكم المطلق في أرواح رعاياه وأموالهم طيلة حياته ويحتفظ بسلطانه عليهم بعد مماته، إذ ينتقل عندئذ إلى مصاف الآلهة. ولكن كي يتسنّى له الارتقاء إلى هذه المرتبة لا بد له من مساعدة مَنْ دانوا لحكمه على الأرض، وذلك بقيامهم بالمراسم الدينية المفروضة في أمثال هذه الأحوال. فإن هم قاموا بواجبهم نحوه وأمّنوا له الاستمتاع بحياة القبر ووضعوا له ما هو بحاجة إليه من طعام وشراب ونساء وندماء، واحتاطوا ليحفظوا جسده من كل بلاء، تمّ له الاستواء على الأريكة الإلّهية. فيغدو من واجبه عندئذ أن يرعى زمام الذين مدوا له يد الغوث، وساعدوه على هذا التسنم، ولذا فهو يناضل عنهم أمام محكمةِ أوزيريس ويعمل على التخفيف عنهم. فهذه الاعتقادات أدت إلى اكتشاف طرق التحنيط، ونحن مدينون لها بالضرائح الفخمة، ومنها الأهرام، التي خلّفها المصريون القدماء.

وهكذا نلمس لمس اليد فائدة البحث بالمقابلة وارتقاء سبل التاريخ، كما أشرنا إليه في توطئة هذا الكتاب. ولم يقف التطور عند المظاهر الخارجية بل تعداها إلى المعتقدات الأساسية، فتناولها بالقلب والنحت والتغيير، حتى غدا البون شاسعاً بين ما كانت عليه وما صارت إليه، وأضحى من الصعب التسليم بأنها من أصل واحد، إلا إذا تتبعنا تطورها عن كثب.

2 ـ المانا

ومن ذلك اعتقاد الناس أن هناك قوىً روحية غير مادية، بوسع المرء أن يسخرها لقضاء مصالحه إن خيراً وإن شراً؛ ويذهب غيرهم إلى أنها تدير شؤون الكون.

وإذا رجعنا إلى النصوص الأتنوغرافية، فأول ما يسترعي انتباهنا وجود طرف من هذا الاعتقاد عند المتوحشين. فالمانا (mana) مثلاً هي قوة سحرية مستقلة تماماً عن القوة المادية يظهر تأثيرها في أمور الكون على صور شتى، فتورث الناس خيراً أو شراً. وإذا كان هذا شأنها، فلا مندوحة للمرء عن السعي للاستيلاء عليها ووضعها تحت تصرفه.

ولفظة مانا مأخوذة عن اللغة الميلانيزية؛ وأول من نبّه علماء الاجتماع إليها البحاثة كودرينغتون (Coudrington)، ثم غدت من الأوضاع السوسيولوجية. ويذهب هذا المؤلف إلى أن الفكرة الميلانزية يسودها إيمان بقوة علوية تدعى مانا، تقوم بكل ما يقف دونه سلطان الإنسان، وما يتعدى الأمور الطبيعية، فإذا وجد واحدهم حجراً راقه منظره فخبأه ودفنه في الأرض وأتى الحصاد جيداً، اعتقد أن الخصب متأتٍ عن قوة خفية في الحجر، هي (المانا). وهناك عبارات خاصة يرددها ويعتقد أن لها قوة على تحقيق العزيز من الأمور، ولذلك فهي أيضاً من نوع المانا. إلا أن الحجر أو العبارة ليس لها من ذاتها هذا المفعول، لأن المانا مستقلة عن العوامل والمادة، إنما يعزو ذلك إلى قوة علوية تحل في الأشياء فتكسبها خصائص المانا. فإذا تحقق بعضهم أن لحجر ما قوة خاصة عزاها إلى روح دخلت في الحجر؛ وإذا اعتقد وجود المانا في عظام الميت، فذلك لأن اتصال الإنسان بالأرواح والأشباح يجعل المانا تحل فيه. وعلى الجملة أن كل نجاح دليل ساطع على أن صاحبه يحوي شيئاً من المانا.

وهناك ألفاظ أخرى نجدها في كثير من القبائل تدل على نفس المعنى. منها (واكندا) في قبيلة (سيو) و(أروندا) عند (الإيروكوا)، وغيرها ذكرها علماء العمران على أثر اكتشاف كودرينغتون.

ومن تلك الألفاظ كلمة (جوك) في قبيلة لوغو، وهي تدل تارة على قوة غير فردية، على نفس منتشر في الجماعة فيحييها، وطوراً على كائن عظيم، وثالثة على أرواح الأجداد جملة. وعند الهورون، يدل هذا اللفظ على قوة سربة تسري في شتى الأجسام الجامدة والحية، في الصخور والمياه والأزهار والأثمار والحيوانات والإنسان والرياح والغيوم والصواعق والبرق...

ونجد في لغتنا طرفاً من هذه المعتقدات؛ فالبَرَكة تدل على قداسة صاحبها، ولكنها تدل أيضاً على قوة تنبعث من جسم القديس، وتستقر في كل ما يلمسه من ثياب وطعام وأدوات، وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه من بعد موته.

فما هي المانا؟ أتراها في الأصل قوة فردية أم غير فردية؟ توجد في شخص معين أم في الناس والأشياء دون استثناء؟ يرى لهمن أن المانا كانت في الأصل قوة فردية، كالقوة الموجودة في المحارب والصياد ورئيس القبيلة... وأنها بعيدة جداً عن المظاهر التي اتخذتها فيما بعد، ونحن نميل إلى تصويب هذا الرأي لأسباب سنبينها أثناء بحثنا عن النظريات الدينية..

3 ـ النفس

ومن المعتقدات التي تناولها التطور النفس.

تصور لنا الديانات الكبرى النفس كشيء إلّهي وروح خالص بسيط. ولكن إذا رجعنا إلى النصوص العمرانية وجدنا أن الفرق عظيم بين الأصل والمثال. وأول ما يسترعي انتباه الباحث في هذا الباب كثرة معاني هذا اللفظ وتعقدها، حتى أن بعض القبائل ترى أن للفرد ثلاثين نفساً، وإليك أشهرها.

النفس الملازمة للجسد: إن لجسد الميت حياة أخرى بعد هذه، يحياها في ظلام القبر ما ظل الجسد سالماً. وهذا الاعتقاد مهد السبيل إلى بعض العادات في معاملة الميت، فإما أن تكسر عظامه ويعمل على تعجيل فنائه، ذهاباً إلى أن الميت شبح مخيف ينتقم من الأحياء ويعيث فيهم فساداً، وإما أن يكرم مثواه ويحنط ويزار صباح مساء وتوضع في قبره المآكل والمشارب والملابس والعبيد، كي يستمتع بحياة القبر ما استطاع.

ويعتقد بعض المتوحشين أن روح الميت تظل معذبة شريدة طريدة لا يهدأ لها قرار ما لم يبل الجسد. ولذا نرى سكان جزيرة (أدستون) يلقون موتاهم في الغابات لتفترسها السباع ولا يدفنون إلا من مات ميتة خبيثة، أو غير صالحة، لتظل روحه تائهة معذبة. ويحدثنا (موريس دافي) عن قبيلة (الباجيشو) حيث لا توجد مدافن مطلقاً، لأن أحياءها تأكل موتاها[1]. وذكر ماليئوفسكي[2] أن الميلانزيين يعتقدون أن روحاً تدعى (كوزي) تظل ملازمة لجسد الميت، هازئة بالأحياء، تأتي بأعمال شتى من شأنها إقلاقهم وسلب راحتهم، غير أن هناك ضرباً من السحر يبعث الروح على السكينة ويجعل منها طائراً ذا صوت رخيم.

أنفس الأعضاء: لكل عضو من أعضاء الجسم نفس خاصة تقيم فيه، هي بمثابة عنصر حيوي له، فللقلب نفسه وللعين نفسها، ولليد نفسها.

---

(1) Davie: La guerre dans les sociétés primitives, p. 112.

(2) Malinovsky: Mœurs et coutumes des mélanésiens, p. 172.

وكان العرب قبل الإسلام على طرف عظيم من هذه الأوهام والخرافات. قال الزجّاج: «لكل إنسان نفسان، إحداهما نفس التمييز، وهي التي تفارقه إذا نام فلا يعقل إلا بها، والأخرى نفس الحياة إذا زالت زال معها النفس». وقد يجعل العرب النفس التي يكون بها التمييز نفسين، الآمرة والناهية، أي أن إحداهما تأمر بالشيء، والأخرى تنهى عنه.

والنفس في اللغة من الألفاظ المشتركة: فالنفس الروح، والنفس العين، والنفساء من النساء الوالدة والحامل والحائض، وسميت النّفْسُ نَفْساً لتولد النّفَسِ منها واتصاله بها.

ولكل إنسان روحان الواحدة تكون بها الحياة، وهي النفس ويموتِ المرء بخروجها، والأخرى تلازم الجسد بعد الموت إلى أن يبلى. وكان العرب يقولون إن عظام الموتى تصير هامة فتطير. وقال أبو عبيدة إنهم يسمون ذلك الطائر الذي يخرج من هامة الميت إذا بلي الصدى. والصدى أيضاً ما بقي من الميت في قبره وهو بدنه.

ومن مزاعمهم المضحكة أنه إذا قتل رجل، ولم يؤخذ بثأره، خرج من رأسه طائر فلا يزال يصيح على قبره اسقوني اسقوني؛ فإذا أدرك بثأره كف عن صياحه وطار، وإلا فلا. ويزعمون أيضاً أنه طائر يلازم قبر الميت، ويكون بمنزلة روحه. قال ثوبة بن الحمير في حبيبته ليلى الأخيلية:

ولو أن ليلى الأخيلية سلمت علي وفوقي جندل وصفائح
لسلمت تسليم البشاشة أو زقا إليها صدى من جانب القبر صائح

ومن هذا القبيل اعتقاد العرب أن الميت يبعث بجسده من قبره. وكان عندهم من لوازم رعايته أن يعقلوا ناقته عند قبره، ويتركوها حتى تموت. وهم يزعمون أن الميت يركبها إذا ما بعث من القبر.

وأمثال هذه المعتقدات لا تخلو منها أمة من الأمم القديمة مهما ارتقت في سلم الحضارة. فالمصريون القدماء كانوا يسلمون أن للإنسان جسداً وشبيهاً يدعونه (كا). والشبيه، في اعتقادهم، نسخة ثانية للجسد، مطابقة للأصل تماماً في الهيئة والأشكال، ولكنها تخالفه في كونها مركبة من مادة أدق وألطف.

وهناك شبيه آخر يطلقون عليه لفظ (با)، وهو ألطف من الكا، يمثل جوهر الطبيعة البشرية ويتخذ شكل طائر. وإلى جانب هذين الشبيهين يوجد الـ (خو) وهو ذو صفات لا تخالف صفات (البا). ويرمز إليه بشرارة أو لهب. وعندهم أن (البا) يصحب الجسد إلى القبر بعد الموت، غير أنه يستطيع أن يترك صاحبه ويعود إليه في كل آن. أما (الخو) فيفارق الجسد ويلتحق بموكب آلهة النور من حيث لا يؤوب.

أما (الكا) فلها شأن خاص إذ لحقت بها تطورات كثيرة، وذهب الكهنة المصريون في تأويلها كل مذهب. فقد ارتقت إلى مصاف الآلهة، بل أصبحت العنصر الجوهري في تكوينها. قال موره: إن الكا مثل البا، مشتركة وفردية معاً. ففي السماء (كا) تخص جميع الآلهة ـ وهي الأساس ـ ولكنها تتجزأ إلى أقسام فردية تتحد بـ (زت) وينتج عن اتحادهما كائن «يكمل الكمال، ويسبق الأولية». وهذه القوة المجهولة وغير الفردية توجد في كل الكائنات الإلّهية، ولكنها لا تضمحل في واحدة منها، وتحتفظ دائماً باستقلالها الذاتي. والتفاوت بين الآلهة مرجعه إلى قلة الكا أو كثرتها فقط، لا إلى التباين في نوع الكا[1].

---

(1) Moret: Le Nil et la Civilisation Egyptienne, p. 414-419.

ونجد طرفاً من هذه الخرافات في الديانة الكلدانية القديمة[1]؛ فالأرواح فيها تدعى (زي) وهي بمنزلة الشبه للمصريين. ولكن لها شأن خاص، فهي تتألف من جميع نفوس الأموات، ومن شتى قوى الطبيعة، الصالحة والطالحة، وتعمل الخير أو الشر على حسب هواها، وتقوم بتسيير الأجرام السماوية، وترعى نظام الفصول. وهي التي ترسل الرياح وتسقط الأمطار وتنبت الحبوب وترسلها سنابل... بل إنها تقي وتميت كل حي[2].

وهناك أيضاً أرواح وجن تعيش في الغابات وتتخذ من المياه موطناً، وقد تؤتي الناس خيراً، وقد تبعث في الأرض فساداً، وتنشر فيها مرضاً، والإنسان أبداً خاضع لها، يخطب عطفها استجلاباً لنعمها ودفعاً لشرها، فيتقرب إليها بالذبائح والقرابين.

---

(1) Maspero: Histoire Ancienne des peuples de l'Orient, p. 162.

(2) تكرم الأستاذ المحقق خير الدين الأسدي فأطلعنا على بحث لغوي له غير مطبوع عن كلمة «الله»، وهو من أدق ما كتب في اللغة العربية في هذا الباب. وقد اتضح له:

1 ـ إن هذا اللفظ استعمل على أشكال شتى في اللغات السامية، منها (إل) في اللغة البابلية، و(إلو) في الأشورية، و(إله) في التدمرية.

2 ـ إن اللفظ السائد في هذه النصوص إنما هو الهمزة واللام وما سواهما من مقتضيات اللهجة والإعراب.

3 ـ إن مدلوله الأصنام والنصب التي عبدتها الأرهاط السامية في مهدها الأول.

4 ـ إن الإنسان في طوره البدائي رهب القوة ودان بها. فعبدها في السباع والأفاعي والغابات... وقد جاءت اللغة مظهرة الصلة بين المعبود واللفظ الدال على العبادة. ومن أمثال ذلك، اللاهة: الحية، ألهه طعنه بالحربة...

نقول: لعل (إل) كانت في الأصل من هذه الألفاظ التي تكلمنا عنها آنفاً، وتدل على قوة مبثوثة في أرجاء العالم... ثم تطورت وعظم شأنها، كما حدث لأختها المصرية كا، فألحق بها أل التعريف للدلالة على أنها القوة العظمى، فكان منها الله بالنحت والتفخيم.

وينظر البدائي إلى نفسه نظره إلى شيء مادي واقع تحت الحواس. ويظن أن باستطاعته أن يخرجها من مكانها ويضعها في مكان آخر، من علبة أو شجرة أو حيوان. وغايته من ذلك أن تكون نفسه في مأمن من كيد أعدائه، لأنها عرضة للمكاره والمهالك ما بقيت في جسده. ونراه يحرص على كتمان سره، فلا يبوح لأحد بمخبئه خوفاً من اطلاع أعدائه عليه، إذ يناله عندئذ منهم كل أذى.

الظل. لقد هذبتنا العلوم الطبيعية، وأظهرت لنا حقيقة الظل. أما المتوحش فالظل عنده قطعة لا انفصام لها من بدنه، كالرأس واليد. فإذا مشى أحدهم على ظله شعر بوطأة ثقله؛ وإذا ضُرب ظله صاح متوجعاً، بل قد يموت فرقاً إذا أوهمه بعضهم أنه سيفرّق بينه وبين ظله.

الاسم. كذلك الاسم يؤلف مع الجسم وحدة لا تتجزأ، وهو بمنزلة نفس له. ولذا نرى المتوحش يحرص كل الحرص على كتمان اسمه. وفي مراسيم الالتحاق (Initiation) يطلق على اليافع اسم جديد، هو اسمه الحقيقي ولا تجوز معرفته للنساء. وفي التخاطب اليومي يدعى المتوحش بكنيته أو لقبه. وكان المصريون القدماء يعتقدون أن الميت يعود إلى الحياة إذا ما ذكر حي اسمه. ولذا نراهم يكتبون على مدافنهم: «لتبارك الآلهة وتكافئك إن أنت ذكرت اسمي»، ونسمع إزيس تقول لرع: «اذكر لي اسمك أيها الأب المقدس فإن كل من يدعى باسمه يعيش حتماً». جاء في كتاب ديانة قدماء المصريين: «إن أكبر قوة سحرية كانت وقفاً على الذين يعلمون الاسم الخفي للإلّه الأعظم رع الموجود في كل شيء. وقد مكث هذا الإلّه زمناً مديداً محافظاً على اسمه الخفي لا يعلمه أحد غيره إلى أن تمكنت إزيس الساحرة العظيمة من استلاله منه بحيلة ومن وقتئذ أصبح لها

سلطان قوي وبطش عظيم[1]. وعندهم أن خلق العالم قد تمّ لما تلفظ الخالق بأسماء الأشياء؛ وهم يذهبون إلى أن الناس إذا عرفت اسم الإلّه تسلطت عليه، وأن الميت الذي يعرف بعض الصلوات الخاصة تغفر له جميع مساوئه. يقول موره في كتابه الآنف الذكر: **«إن الساحر الذي يعرف الأسماء الحقيقية للآلهة يستطيع أن يسخرها لقضاء حاجاته، بل إنه يأمرها بذلك. وهي لا تجهل السلطان الواسع الذي تخوله هذه المعرفة، فتخضع للأوامر وهي صاغرة»**[2].

غير أن معظم هذه الاعتقادات والأوهام قد زال بفضل الحضارة والعلم، فالاسم ليس عند المتحضرين إلا أداة تعارف، يميز بها الفرد من أقرانه، والظل ظلمة يحدثها اعتراض جسم كثيف للضوء... أما النفس فقد وحدت. غير أنها على تقدم العلوم، ما زالت محافظة على طابعها الصوفي، وذلك لأن الإنسان ما برح في جهل من مصيره بعد الموت، وما النفس إلا همزة وصل بين الدنيا والآخرة، فلا مندوحة لها عن أن تأخذ طابعاً دينياً.

إلا أن هذا التطور لم يشمل جميع سكان الأرض، وأن من الرائع المؤثر أن نرى في أيامنا أناساً لا يزالون في عاداتهم وأخلاقهم على ما كان عليه الإنسان في الأعصر الحجرية فيزجرون الطير ويضربون بالحصى ويعقلون الراحلة، متفائلين متشائمين، مُسيَّرين في كل أمورهم بالعادة والتقليد، قانعين بشظف العيش وخشنه، جاهلين زخرف التمدن واستنباطات العلوم، طابعين على غرار آبائهم من آلاف السنين، وقد يظلون على عاداتهم هذه إلى ما شاء اللّه، لولا امتداد

(1) استيندرف: ديانة قدماء المصريين، ص 84.

(2) Moret: ouvrage cité, p. 478.

يد الحضارة إليهم. وهذا دليل على أن تطور الإنسانية خاضع لقوانين محتومة، ليس لاختلاف الأزمنة والأمكنة من أثر جليل فيها، ويتولى علم الاجتماع أمر الكشف عنها.

4 ـ العقائد

علينا أن نلاحظ بادىء بدء أن العقائد لا توجد إلا في الديانات المرتقية، وذلك لأن الفرد في المجتمعات المتأخرة يسلم بأسرار ديانته دون تردد، إذ الفكر لا يزال عندهم في مهده لا يعرف الشك سبيلاً إليه. غير أن التطور الفكري في المجتمعات الراقية بعث على الارتياب في أمور الدين، فكانت العقائد وسيلة اتخذتها الديانة لتحفظ الأذهان من كل بلبلة وترد عنها غائلة الشك والإنكار. ومن البديهي أن تظهر العقائد في الديانات المرتقية، لأن رقي الديانة مرتبط برقي الفكر البشري، ومتى تطور الفكر ظهر الشك وبدأ الجدال؛ وما العقائد إلا أمور دينية على المرء أن يسلم بحقيقتها ويؤمن بها دون تردد، تحت طائلة الحرمان الديني.

وبين الديانات الكبرى، كالموسوية، والديانات المتأخرة، كالطوطمية، مرتبة تحلّها الديانات الميتولوجية. فنجد فيها طرفاً من العقائد كما نجد في المرتقية طرفاً من الميتولوجيا. وهذا طبيعي، لأن ارتقاء الفكر البشري لم يتم بانتقاله دفعة واحدة من أفقه إلى أفق جديد، بل كان تابعاً للتطور الاجتماعي. وإذا كانت الديانات الكبرى لا تسلم في عقائدها بشيء من الأساطير، فالفكر الشعبي قد جذبته صورة المؤسس الأول، وأشغلت معجزاته جميع حواسه، فجعل لكل نبي ورسول أحاديث خاصة يرويها ويعظمها، ويزيدها خيالاً على خيال، فغدت في مصاف الأساطير.

وعلينا أن ندرس العقيدة من ناحيتين، الأولى اجتماعية، والثانية فلسفية، لأنها تعبر عن أمر ديني أجمع على صحته السواد الأعظم من المجتمع، وتناوله رجال الدين بتفكيرهم وأسبغوا عليه مواهب أقلامهم، فجاء معبراً عنه باللفظ الفلسفي.

قال غينيوبير معرّفاً بالعقيدة: «هي أقوالٌ لاهوتية تفصح عن معتقدات بيئة ما في زمن ما؛ وهذه المعتقدات تتعلق بأمور دينية، سلمت بصحتها السلطات الروحية، وأمرت بالقول بها كأنها منهج الحق».

العقيدة حدث اجتماعي، لأن مدارها على مسألة دينية وافق عليها المجتمع. وليست العقيدة من استنباطات رجال الدين، بل هي قد انتزعت من صميم المجتمع. ولم يزد رجال الدين على القول بصحتها، ووجوب اعتقادها، ولو كانت من صنعهم وحدهم للاقت من الأفراد كل مقاومة. وذلك لأن العامة تشعر بفؤادها قبل أن تفكر بعقلها، وتضع العواطف في مرتبة أعلى من الأفكار؛ فإذا لم يؤمن بالأمر قلبها، فهيهات أن يسلّم به عقلها. ولنضرب على ذلك مثلاً، فالعصمة البابوية لم تصبح عقيدة إلا في عام 1870؛ وقبل ذلك كان جل المؤمنين يعتقدون صحتها، فلم يزد المجمع الديني على تقرير مسألة أجمعت عليها الآراء فأصبح المؤمنون عندئذ مضطرين إلى القول بها، تحت طائلة الحرمان الديني، والعقاب المدني أحياناً.

ولا يخفى أن الحدث الاجتماعي يمتاز بضغطه على شعور الأفراد. وللعقيدة هذه الصفة كما رأينا، ومن ينكر صحتها يُرمى بالزندقة والإلحاد. فتكون، والحالة هذه، فصل الخطاب بين الديانة والخارجين عليها، تشدّ أزرَ المؤمنين، وتثبتهم في إيمانهم وتميزهم من خصومهم ومعارضيهم.

وأخيراً، إن العقيدة حدث اجتماعي، لأنها تعبر عن معتقدات دينية تخص جماعة ما، في زمن ما. وعليه إذا أراد الباحث أن يعرف الأسباب التي دعت الناس إلى الإيمان بإحدى العقائد فلا بد له من الرجوع إلى التربة التي أنبتتها، والزمن الذي أظلّها.

هذا، والعقيدة فلسفية بوضعها ومبناها، وذلك لأن رجال الدين قد أسبغوا على المعنى حلل أقلامهم فغدا يميس بثوب قشيب من الفلسفة واللاهوت. وكان قبل ذلك يتمثل للشعب على صور عامة، تتناقض أحياناً، وأحياناً تختلف. فأصبح من واجب المجمع الديني أن يتناول شتى هذه الصور بالانتقاد، ويقرب ما بينها، ويأخذ منها ما يراه ملائماً للدين، وينكر ما هو مخالف له، ويمنع عن القول به، ويضع خلاصة أبحاثه في عبارات موجزة، محكمة السبك، فلسفية اللفظ، غير تارك للالتباس مجالاً. وجملة القول إننا نميز في العقيدة بين المعنى والمبنى: فالمعنى متخذ من تفكير العامة، والمبنى من تعابير الخاصة.

5 ـ العقيدة وقوانين تطورها

أترى هناك قوانين تخضع لها العقيدة في نشأتها وتطورها. هذا ما نعتقده وقد ذكر (باستيد) طرفاً من هذه القوانين:

1 ـ قانون الانتقال من النفي إلى الإثبات: لنأخذ مثلاً على ذلك العقيدة الإسلامية «لا إلَه إلاّ اللّه»، فقد كان العرب في الجاهلية على شيء من الإيمان باللّه لتأثرهم باليهودية والنصرانية. إلاّ أنهم كانوا يضعون إلى جنب اللّه لفيفاً من الأصنام يعبدونها، وأعظمها الهبل الأكبر. فجاء الإسلام، نافياً هذه المزاعم، مثبتاً وحدانية اللّه. وعليه فالعقيدة في الأصل نفي أكثر منه إثبات.

2 ـ قانون الزيادة: يتناول الرأي العام مسألة تستهويه من مسائل الدين ويأخذها بالخيال. فما هي إلا برهة حتى تتألق وتحل مرتبة عالية في سماء فكره. فيحيك لها كل يوم ثوباً قشيباً من الشعر والعاطفة، وكأني بها شعلة تأبى إلا ارتفاعاً. فالبابا مثلاً لم يكن في الأصل إلا مطران روما، والعصمة البابوية حديثة العهد، كما رأينا، إلاّ أن مطران روما كان قبل تاريخ 1870 أرفع شأناً من سائر المطارنة. فظل الرأي العام يعمل على رفع هذه المرتبة فكانت العصمة البابوية.

3 ـ قانون التعقيد: العقيدة ليست إلا قضية دينية يسلم بها الشعب ويعبر عنها بصور تكاد تكون حسية، وبعبارة سهلة المتناول، لا يكاد فهمها يستعصي على أحد. فلا تلبث الفلسفة أن تزيدها تعقيداً بتعابيرها الخاصة ومعانيها العويصة.

المراسم. رأينا أن الديانة تمتاز بتقسيمها الأشياء إلى عالمين، عالم الأشياء المحللة، وعالم الأشياء المحرمة، وأن الثاني هو موضوع وَجَل الإنسان وتكريمه. فمن البديهي أن يحاول التقرّب إليه ليخطب وده ويمنع عن نفسه أذاه.

غير أن الاتصال به ليس سهل المنال، فالمحرم من القوة بحيث يعاقب فوراً من يستحلّه. فكان من الضروري أن يتخذ الإنسان الاحتياطات اللازمة لتقيه وتجعله في منعة إذا ما رغب في هذا الاتصال، وما المراسم إلا طرق وقاية وضعها المجتمع لأفراده كي يتبعوها في أمثال هذه الأحوال، ويسيروا على منوالها في علاقاتهم بالمحرّم.

وعلينا أن ننبّه هنا إلى أن الخير والشر، في اعتقاد القدماء، قوتان في صراع مستمر، تتنازعان السلطة على العالم، وأن الإنسان لا

يرتكب المحرمات عن تعمد، ولكن لدخول روح الشر فيه، واستيلائها على جميع مشاعره، فلا بد إذاً للمجتمع من طرق ووسائط ـ وهي المراسم ـ لإخراج روح الشر منه وتطهيره.

وتطهير الإنسان يتمّ بثلاث وسائط: إما بالماء، إذ بالماء يتم تطهير الجسم وشفائه أحياناً (المياه المعدنية)؛ وإما بالنار، لأن النار محرقة كالأشياء المحرمة؛ وإما بالدم، لأن الدم من السوائل المحرمة كما رأينا وسنرى.

ومن المعلوم أن الشعوب البدائية لا تميز بين فرد وفرد، ولكن بين مجتمع ومجتمع، أي أن قيمة الفرد ليست شخصية بل اجتماعية، فالفرد يكرم لرفعة مجتمعه أو أسرته. فإذا كان المجتمع ضعيفاً ذل أهله؛ وإذا ارتكب فرد جناية لا يثأر للمقتول بفرد معين بل بأي فرد من جماعة القاتل. ولذا نرى العصبية عندهم قوية جداً لأن المسؤولية لا تقع على الفرد بل على الجماعة. وهذا مما يسهّل علينا فهم بعض العادات في التطهير. ففي كليفورنيا مثلاً يعمد الأفراد إلى واحد منهم يثقلون كاهله بجميع ما ارتكبه المجتمع من محرمات، ويرمون إليه بكل ذنوبهم، فيغدو الشر مجسماً فيه. ثم يقومون بطرده خارج البلاد، كأنه علة جميع ويلاتهم، ويرجعون وقد نظّف المجتمع نفسه من جميع الأدران.

وهناك طريقة رابعة للتطهير، وهو الاعتراف، المبني على الاعتقاد أن الشر يخرج من الفم مع الكلام والنفس، وذلك بمجرد التلفظ باسمه. فإذا ما طهّر المرء نفسه أصبح على استعداد للاتصال بعالم الآلهة والتقرب منه بالصلاة والذبيحة.

6 ـ الصلاة

الصلاة على نوعين: منها لفظية محضة، تقوم بتكرار بعض كلمات وجمل وضعها المجتمع لأبنائه كي ينالوا بواسطتها رغائبهم من الآلهة؛ ومنها قلبية، يعبر الإنسان بهمسات فؤاده عن حالته واحتياجاته. ومن البديهي أن البشرية المرتقية هي وحدها التي وصلت إلى النوع الثاني، وذلك بعد مرورها بالنوع الأول. أما إذا نظرنا إلى المعنى دون المبنى فالصلاة، في وضعها الحاضر، دعاء وطلب وشعور بضعف، وإقرار بوجود كائنات علوية تستطيع ما يعجز عنه الكائن البائد، على أنها لم تكن في الماضي على هذه الصورة ولا بد لنا من البحث عن موقف البدائي إزاءها لبيان تطورها.

تكلمنا عن مكانة الاسم في المنطقية الأولية، وعلمنا أن معرفة الاسم تضع صاحبه تحت سيطرة العارف. وهذا هو تماماً موقف الفرد في صلاته، فقد علمه الساحر أو الكاهن أسماء القوى والآلهة، فأصبح على يقين من وجودها تحت سيطرته وتصرفه من جراء هذه المعرفة. ولذا نراه لا يرجوها في صلاته، بل يأمرها لتيقنه خضوعها لمشيئته وإرادته[1].

وقد رأينا أيضاً أن النزعة إلى الفردية ضعيفة جداً في أمثال هذه المجتمعات، وأن الفرد منها يعمل مسيراً بإرادة الجماعة، ولذا كانت الصلاة والطلبات جماعيّة غير فردية؛ وهي تعبر عن احتياجات مجتمع أو رهط بأسره.

ولكن ما هي الأسباب التي جعلت للاسم هذه المكانة في المجتمعات الأولية؟

لا يخفى أن الكلام هو من ثمرات الحياة الاجتماعية، وأن الفرد،

---

(1) هذا هو في اعتقادنا السبب المانع عن ذكر اسم الرب عند بني إسرائيل.

على استعداده للتكلم، لا يستطيع استنباط هذه المجموعة من الألفاظ إلا إذا وجد في المجتمع. ومن المعلوم أن الإنسان كان يعيش في أرهاط ضئيلة العدد، سريعة الاضمحلال، تتألف من رجل، أو عدة رجال وزوجاتهم ـ كما نراه اليوم في القبائل الفيجية ـ فلا عجب إذا كانت اللغة ضعيفة جداً عندهم، لا تتعدى بضعة ألفاظ، لأن الحاجة إلى الكلام لا تبلغ شأواً، إلا إذا ارتقت المدارك. وقد أتى علماء العمران بأمثلة وشواهد تدل على أن الإنسان، في بادىء أمره، قد عبر عن احتياجاته بالإشارات، قبل أن يتوصل إلى النطق. وهذا دليل على أن استنباط الكلام من الأمور الصعبة، والصعبة جداً. ولا عجب فإننا نلاقي مشقات كثيرة في الإعراب عن مقتضيات العصر الجديد. فبديهي إذاً أن يكون للفظ قيمة كبيرة في نظر المتوحش، لأنه قد بذل كل ما في وسعه للوصول إلى غايته، وقام بجهد كبير لكي يحسن النطق. وعليه فتكون كل كلمة تخرج من فيه بمثابة عمل عظيم يقوم به كما هي الحالة عند الأطفال.

وتدل الأبحاث على أن ابتداء الكلام كان عن طريق محاكاة الأصوات. (ذكر المازني أن أهل نجد يسمون الموتوسيكل: **الطعطعان** بسبب الصوت الذي يحدثه)[1].

وكانت أولى الألفاظ، على ما نعتقد، تلك التي تحاكي أصوات الحيوانات وتقلدها ـ والمتوحش اليوم يقلد بمهارة غريبة أصوات عدد عظيم من الحيوانات، وهو كلما كان أشد دقة في تقليده كان حظه أكبر في اقتناصها والسيطرة عليها ـ وما هي إلا برهة حتى غدا الصوت الدال عليها اسماً مفرداً يطلق على النوع كافة[2].

---

(1) الحديث (مجلة) السنة 17، عدد 9.

(2) ثم اقترن الاسم بالزمن فكان الفعل. وجرد الفعل من الزمن والاسم من الوحدة والمكان، فجاء المصدر يدل على وجود محسوس غير مقيد بزمن أو مكان.

فكان من جراء هذه الصعوبات في النطق والنتائج المدهشة التي أدى الكلام إليها في صيد الحيوان، أن توهم الإنسان ـ وهو كثير الأوهام ـ أن معرفة أسماء الحيوانات والأشياء تعطيه سلطاناً واسعاً عليها.

وإلى جانب هذه المزاعم عن الاسم واللفظ نشأت في ذهن الإنسان اعتقادات أن هناك قوىً تسيطر على العالم وتفيد الإنسان إن خيراً وإن شراً (المانا). فبديهي أن يسعى المرء لمعرفة أسمائها ليسخرها في قضاء حاجاته. فقام فريق من الناس انتحلوا الكهانة والسحر مهنةً لهم يموّهون بها على العقول، ويزعمون أنهم على اتصال بهذه القوى يعرفون أسرارها وأسماءها[1]. وعلموا الناس ألفاظاً يرددونها للوصول إلى غاياتهم، وما هي في الأصل إلا عبارات شاء حسن طالع مبتدعها أن تعود بالخير على قائلها. فغدت الصلاة ذات قيود وشروط لا يرجى منها نفع إلا إذا تليت على حسب القواعد الموضوعة، وأصبح الفرد يردد كلمات، وهو يعتقد تمام الاعتقاد أنه سيصل إلى غاياته، جراء هذا الترديد[2].

ولكن مهما يكن إيمان المتوحش قوياً بتأثير الصلاة، فهو يعلم أن

---

(1) في اعتقادات العرب أن للّه مئة اسم، تسعة وتسعون منها صفات، أما الاسم الحقيقي فلا يعرفه أحد وفي معرفته منتهى الحكمة والمقدرة.

(2) يقول لنا المؤرخ المعروف مسبيرو في كلامه عن الصلوات والنقوش المرسومة على أعمدة القبور وجدرانها عند المصريين القدماء: «إن لهذه الصلوات والأشكال فائدة خاصة، فهي تؤمن قوت من رسمت لأجله... فالمار الذي يتلو الكتابات المنقوشة، على وجه صحيح، يضع تحت تصرف الشبيه جميع الأشياء التي تلفظ بأسمائها... فروح الخبز واللحم والأشربة، تذهب عندئذ إلى العالم الثاني وتغذي الشبيه الإنساني»، ص 63.

لأعدائه آلهة أخرى تستطيع أن تشهر الحرب على آلهته فيناله منها أذى. وهذا ما يدعوه طبعاً إلى التودد إليها ورجائها.

ثم اتسع العمران، واتحدت القبائل فوحدت معها الآلهة، وغدا لكل مملكة إلّه واحد تضاءلت أمامه سائر الآلهة، فأقرّ الإنسان بعجزه أمام هذه القوة، وغدت الصلاة رجاء وطلباً بعد أن كانت أمراً. وتم آخر تطور للصلاة على يد النصرانية إذ أصبحت واسطة روحية يتصل بها الإنسان الوضيع مع الإلّهي.

7 ـ الذبيحة

الذبيحة كالصلاة غايتها خطب ود الآلهة والتقرّب إليها. غير أنها لم تكن دائماً كذلك وفي تطورها أقوال كثيرة. يذهب تيلور إلى أن الذبيحة هبة يقدمها المرء إلى الأرواح والآلهة لاستمطار نعمها عليه، وبالأحرى لإرغامها على الأخذ بيده لأنها، إذا ما تقدم إليها بالذبائح، تصبح مدينة إليه، وتغدو مضطرة إلى وفاء هذا الدين. وقد انتقد شميت هذا الرأي بقوله إن الهبة لا تكون إلا بوجود الملكية الفردية، مع أن الذبيحة أقدم من الملك. وهذا ما دعاه إلى الاتيان بنظرية جديدة. فذهب إلى أن الذبيحة مأدبة يشترك فيها الآلهة والناس ويتناولون نفس الأطعمة، والغاية منها التقريب بينهما. والواقع أن الأساطير اليونانية والمصرية تحدثنا عن ذبائح كانت تقدم للآلهة يأكل الناس منها شيئاً ويدخر ما تبقى لإطعام الآلهة. وسنرى في كلامنا عن الطوطمية كيف أن الذبيحة، عند سكان أوستراليا الأصليين، هي مأدبة يأكل الناس فيها طوطمهم. وقد أيد دوركهيم هذه النظرية في كتابه المعروف «المظاهر الابتدائية للحياة الدينية».

ويأتينا فرازر بنظرية طريفة في هذا الباب، فيؤكد لنا أن العقلية

الأولية عاجزة عن إدراك الأزلية، وعندها أن الآلهة، على كونها أشد سطوة وبأساً من الناس، خاضعة لسنة المنون. غير أن مصير الطبيعة مقيد بمصير هذه الكائنات القوية، فإذا ضعفت أصاب الطبيعة هزال. فلا بد للإنسان من أن يحول دون وقوع هذه الكارثة، وذلك بأن ينقل القوة الموجودة في الآلهة إلى شخص آخر في تمام شبابه. وهذا ما يحدث في بعض القبائل المكسيكية، فهي تأخذ أحد أسراها وتعبده مدّة ستة أشهر من السنة، ثم تذبحه وتأكله وتصنع من جلده ثياباً لأسير جديد يصبح بدوره إلَهاً. وتعتقد أن الإلَه الذبيح قد ذهب بأمراضها وجرائمها وعللها.

أما غرانت آلن (Grant Allen) فيرى أن الذبيحة متأتية عن عبادة الأجداد لأن المتوحش يقدم الذبائح لأرواح الأموات كي تكف عنه أذاها.

ولكن إذا نظرنا إلى كيفية وقوع الذبيحة، بدلاً من البحث عن غايتها ـ والغاية أكثر ما تكون مجهولة ـ اختلفت النظريات أيضاً، وأشهرها نظرية هوبير وموس. يرى هذان العالمان أن الذبيحة هي بادىء بدء تكريس يتم به الانتقال من الحلال إلى الحرام، والغاية منها تغيير حالة مقدم الذبيحة، أو بعض مشتملاته. وشاهدهما على ذلك كيفية وقوع الذبيحة في الديانة البرهمانية. فبعد أن يعد الكاهن نفسه لممارسة وظيفته يقوم بتكريس الضحية لتكون على صلة بعالم الآلهة. غير أنها لا تكتسب صفتها التحريمية التامة، إلا بعد انتهاء المراسم الاستعدادية، حين يرفعها الكاهن هبةً للآلهة. إلا أن القوة المكتسبة لا تخرج إلا بخروج الحياة، فيقتل عندئذ الكاهن الذبيح بعد أن يطلب منه الصفح عن هذه الجريمة، ثم يوزع أجزاءه على الذين قدمت الذبيحة لأجلهم كي يستفيدوا من عملية التكريس.

هذه العجالة تكفي لإظهار تناقض الأفكار وتضاربها في معرفة كنه الذبيحة وغايتها، وأول ما نأخذ به أصحابها تقيدهم بمبدأ اجتماعي دون غيره، يجعلونه أساساً لأبحاثهم جمعاء. وعندنا أن المبدأ يشيد على الحوادث، لا الحوادث على المبدأ. فتيلور مثلاً، القائل بالنظرية الروحية في نشأة الديانة، قد رجع إليها في كلامه عن الذبيحة وسنرى ضعف هذه النظرية في سياق هذا البحث. أما شميت، فيرى في الطوطمية أقدم الديانات. ولما كانت الذبيحة فيها تأخذ شكل مأدبة، لم يزد عن القول بأنها مأدبة، مع أنها لم تأخذ هذا الشكل إلا بعد تطورات أتت عليها، ولم تكن في الأصل كذلك. أما فرازر، فقد اكتفى بنوع غريب من الذبيحة، وجعل منه الوضع العام لها، مع أنه ليس من الثابت، في علم الاجتماع، أن الذبيحة البشرية أقدم الذبائح. وعلى عكس ذلك فإن شميت يرى أن هذا النوع من الذبائح مستحدث وغايته إرضاء الآلهة بخير ما تملكه يد الإنسان. كذلك غرانت آلن، فهو يجعل من عبادة الأجداد أساس الديانة، وعليه يشيد صرح آرائه في كل ما يمتّ بصلة إليها من صلاة وذبيحة... وأخيراً إذا أخذنا نظرية هوبير وموس رأينا أنها بدورها صحيحة في بعض نواحيها، ألا وهو الانتقال من الحلال إلى الحرام، غير أنهما جعلا من الذبيحة الهندية أساس بحثهم، على الرغم من التطورات التي لحقت بها في هذه الديانة.

فما يكون رأينا في الذبيحة إذاً؟

إذا نظرنا إلى مختلف الديانات، من أرقاها، كالنصرانية والإسلام، إلى أشدها تأخراً كالطوطمية، رأينا أن الذبيحة، على اختلاف طرق وقوعها، لا تخرج عن كونها ضحية يقدمها الناس لقوى خفية، غاية التأثير فيها: لإرضائها أو إرغامها على إعطاء النعم، أو على نقل

بعض هذه القوى إلى فئة معينة من الناس. على أن الغاية المتوخاة لا تتم إلا بموت الضحية وإراقة دمائها. والموت، في هذه الحالة، قد يكون حقيقياً، إذا كان الذبيح من عالم الحيوان، أو رمزياً، إذا كانت الحياة فيه مجازية.

يتضح لنا من هذا التعريف، ومن الأمثلة السابقة، أن الغاية من الذبيحة متغيرة وطريقة تقديمها متغيرة أيضاً، على حسب المراسم، أما الثابت فهو إراقة الدماء أو ما يمثل عنصر الحياة في الضحية[1]. فهنا، على اعتقادنا، بيت القصيد وعليه سيكون مدار بحثنا. فلماذا إراقة الدماء، أو بالأولى ما هي الأسباب الدافعة إلى هذا العمل؟

نحسب أن مبدأ الذبيحة يمت بصلة قوية إلى إيمان المتأخرين بالقوى الخفية الموجودة في الدم والناجم على زعمنا عن سببين: أهمية الغريزة الجنسية، وعلاقة الدم بحياة الإنسان.

إن أول الموانع وأشدها التي تعرض للولد في مجتمعاتنا اليوم هي التي لها صلة بالحياة الجنسية، فنرى المربي يبذل جهده في ردع الأولاد عن هذه الأشياء، ويصرف كل اهتمامه في تحويل أفكارهم عنها. ومع أن التربية الأوروبية الحديثة قد أنقصت شيئاً من هالة الأسرار التي تحيط بهذه القضايا، إذ غدا الآباء يفاتحون أولادهم بهذه المواضيع، فهي لا تزال أولى العقبات التي تعرض لليافع الصغير. وإذا رجعنا إلى المجتمعات المتأخرة رأينا نفس التكتم من قبل الأهلين ونفس الاهتمام من قبل الصغار (إلى درجة جعلت مفكّري المدرسة الفرويدية يرون أن كل حياة الإنسان مسيرة بالغريزة

---

(1) يقول الكاهن في الذبيحة المسيحية: «خذوا واشربوا: هذا هو دمي الذي يهراق عنكم وعن كثيرين لمغفرة الخطايا».

الجنسية). ومع أن هذه المجتمعات تعرف طرفاً من الحرية في العلاقات الجنسية نستغربه في مجتمعاتنا غير أنها من جهة أخرى على قساوة عظيمة في بعض قوانين الزواج، فهي تجازي بالموت كل صلة بين أفراد ينتسبون إلى نفس الطوطم[1].

ولقد نحتت الشعوب السابقة للتاريخ رسوم الأعضاء التناسلية في الصخر دلالة على اهتمامها بها، بل إنها قد ذهبت إلى أبعد من ذلك، إذ وضعتها في مصاف القوى الخفية التي تدين بها. جاء في موسوعات لاروس: «إن عبادة الأعضاء التناسلية ـ رمز الطبيعة الخالقة ـ معروفة عند عدد كبير من الشعوب المتأخرة، والفرد منها يحمل رسمها كالتعويذة» وكتب هوركات: «إن الأحجار المقدسة تكون منحوتة على شكل العضو التناسلي للذكور، لأن عنه تنتج الحياة». هذا، وأن هذه الاعتقادات قد أدخلت كل ما له علاقة بالغريزة الجنسية تحت نطاق المحرمات من أمثال دم المحيض والبول والقاذورات. ففي الهند مثلاً، تتركب المادة المطهرة من حليب البقر وسمنها ولبنها وبولها وقاذوراتها، ولا تخفى الصلة بين الضرع والأعضاء التناسلية. قال المعري:

عجبت لكسرى وأشياعه وغسل الوجوه ببول البقر

ويؤكد لنا موره أن كلمة (كا) المصرية، إذا بحثنا عن عناصرها اللغوية، لم تخرج عن كونها لفظاً للدلالة على القوة التناسلية. وهي إذا أضيفت إلى اسم خاص يرمز بها إلى الولادة. وفي المؤنث (كات) تدل على العضو التناسلي للإناث وعلى البقرة. وإذا جمعت (كاو) أريد بها العناصر الغذائية التي تحفظ الحياة[2]...

---

(1) أنظر في هذا الكتاب مطلب الزواج الخارجي.

(2) Moret: Le Nil et la Civilisation Egyptienne, p. 416.

وليس هنا مدار البحث عن القضية التناسلية وأهميتها في حياة الإنسان، فالمدرسة الفرويدية أتت بدروس قيمة جداً في هذا الباب، وكل ما نستطيع قوله هنا إن للغريزة الجنسية دوراً هاماً في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وقد لا نوفيها حقها إذا لم نطلع على الأبحاث الحديثة.

إن هذه الاعتقادات التي نجدها عند الأمم البعيدة عن الحضارة تجعلنا نفهم خوفها من دم الحيض، فهو يشمل قوة خفية قد تؤدي بحياة من يلمسه إذا قام بهذه الفعلة دون استعداد. وقد رأينا أن العرب في الجاهلية كانت تعلق خرق المحيض على الأولاد لاعتقادها أن الجن لا تُقربها. ونجد عند الشعوب المتأخرة نفس الخوف من دم الحيض، إذ يحرم على الفرد لمس المرأة ورؤيتها في أيام حيضها. ولاتباع ذلك يفرد لها كوخ منعزل لا تقربها فيه إلا عجوز شمطاء تقدم لها طعامها. زد على ذلك أن التجارب اليومية قد علمت الإنسان أن الدم مرادف للموت. وما المحيض في نظره إلا دم الجنين المقتول. فالمرأة الحامل لا تحيض فإذا قتل الجنين جرى الدم ضرورة. وذكر هوكارت أن الجهيض في عجماتهم يدعى دماً. ولا يغيب عن بالنا أن الأيام علمت الفرد ما للدم من أهمية في حياة الإنسان والتجارب جعلته يختبر بنفسه مراراً تأثير النزيف الدموي في قواه إلى درجة صار يعتقد معها أن الحياة تخرج بخروج هذه المادة. فغدا يقدسها ويخشاها، وتوهم أنها تحتوي على قوى لا تقل شأناً عن القوى التي يعبدها.

وهكذا نرى ما للدم من أهمية في نظر المتوحش، فالدم نجس محرم لعلاقته بالأعضاء التناسلية، والدم مرادف للموت، فكيف لا يخشاه. فإذا أراد أن يحرم على الناس مكاناً ذبح فيه حيواناً أو وضع

شيئاً من خرق المحيض فيخشى الناس الاقتراب منه بسبب القوة الكامنة في الدم. ولما كان هو نفسه لا يأمن على ذاته من هذه القوة غدا من الواجب أن يلتجىء إلى من لا تؤثر فيه ولا يخشى بأسها، ألا وهو الكاهن أو الساحر. وهذه هي أول خطوة في طريق الذبيحة.

غير أن تحريم مكان أو غابة لا يكون لرغبة فرد، بل نزولاً عند رغبة المجتمع بأسره. وبما أن الوقاية من القوى المحرمة لا تتم إلا بعد استعدادات خاصة، يعرفها رجال الدين وحدهم، فلا بد من حفلة دينية يقوم بها الكاهن أمام أفراد القبيلة تجعله من القوة بحيث يستطيع أن يذبح الحيوان دون أن يخشى بأساً، وهكذا أصبحت الذبيحة حفلة دينية اجتماعية.

وتطورت من ثم الذبيحة بتطور الأديان، وتعددت غاياتها بتعدد الظروف. فأصبحت مع الطوطمية مأدبة يأكل الناس فيها طوطمهم لكي يماثلوه قوة. ثم غدت مأدبة يشترك فيها الآلهة والناس في تناول الطعام، وأصبحت مع الوثنية تقدمة للآلهة غايتها إشباع شهواتها من الدماء، لتصير بعدئذ عربوناً يقدمه الناس للتعبير عن خوفهم من القوى السماوية وإجلالهم لها. وتطورت الذبيحة تطوراً فعلياً مع النصرانية، فانقطع النصارى عن تقديم الضحايا، إذ ناب عنها الكفر بالذات والتضحية القلبية.

يتضح من هذا الوصف الوجيز أن ارتقاء الذبيحة قد تمّ بالانتقال من المادة إلى الروح. ولا نزعم أن تطورها قد تتبع دائماً المراحل المذكورة، فهنالك أمم انقطعت عن الرقي وأغرقت في الوثنية والسحر فرجعت القهقرى في جل الميادين العملية والفكرية، وهناك شعوب انتقلت فجأة إلى ذروة عالية من الرقي تحت تأثير الفتوحات الأجنبية والاستعمار، إنما غايتنا أن نظهر بعض الأطوار التي قد تمر بها الذبيحة تحت تأثير الرقي الاجتماعي.

8 ـ الأساطير

ليس لنا في هذه العجالة أن نستفيض في البحث عن الأساطير وقيمتها التاريخية، لا سيما بعد أن أفرد لها بحث خاص يعرف «بالميتولوجيا». غير أننا لا نرانا في مندوحة عن التكلم، ولو باقتضاب، بكل ما له علاقة بموضوعنا.

إن الأسطورة مجموعة تخيلات وتصورات عن الآلهة والدنيا، وعن علاقات الفرد بالمجتمع والطبيعة وما وراء الطبيعة، عبر عنها الإنسان بلغة شعرية، يمدها خيال قوي وثّاب، يجمح بأصحابه وينتقل بهم من القريب إلى البعيد، ومن الواقع إلى ما لا حقيقة له. فتتجسم الحوادث وتكبر، ثم تتضخم، حتى لا يكاد يعرف لها أصل أو يدرك لها تأويل، وما هي في الأصل إلا تعبير شعري عن حوادث بائدة كان لها تأثير عظيم في مخيلة الإنسان[1].

ولقد ذهب بعضهم إلى أن الديانة بكاملها ليست إلا أسطورة كبرى تعبر بصورة رمزية عن علاقات الإنسان بأخيه الإنسان. قال غويو Guyau : «لا يكون الإنسان ذا دين إلا إذا وضع فوق المجتمع الذي هو فيه مجتمعاً آخر أكثر قوة وأعظم شأناً من الأول». وعنده أن الإنسان، في تفسيره أمور الكون وقواه، قد استمدّ تعابيره من حوادث الأيام. فقد نظر إلى علاقات الناس بعضهم ببعض، ورأى انقسامهم إلى أصدقاء وأعداء وأحزاب، فجعل للكون ومشتملاته نفس

---

(1) تذهب المدرسة الألمانية إلى أن الأساطير قطع شعرية تعبر عن حوادث الفلك كظهور القمر والنجوم ودوران الشمس. وقد أظهر وانتقد خطأ هذه النظرية.

العلاقات، وتوهم أن نشأة العالم وحياته وإدارته وسائر أموره خاضعة لنفس الشروط. فإذا الدنيا تديرها قوى، وإذا هذه القوى في حرب وصلح، وإذا الآلهة في زواج وولادة، وإذا كل ما وراء الطبيعة صورة مكبرة لما في الطبيعة.

إن ما يهمنا في هذا الصدد هو إظهار أصل الأساطير وعلاقاتها بعلم الاجتماع عامة وبالاجتماع الديني خاصة. ولذا سنحاول أن نبين:

1 ـ إن الأساطير هي تصورات اجتماعية تعبر عن أحوال الناس في أزمنة مختلفة.

2 ـ إن لبعض الأساطير وظائف دينية محضة.

لا يخلو مجتمع من الأساطير، وهو كلما بعد عن الحضارة كان أشد إيماناً بها وخضوعاً لها. وهناك أساطير خاصة ببعض المجتمعات دون غيرها، وأخرى عامة نجدها في شتى الأمم. وذلك لأن الأسطورة، كالديانة والسحر، تنتقل من مكان إلى آخر مع قوافل التجار وجمهور المسافرين؛ فلا تلبث أن تنتشر في مختلف أنحاء المعمور. وهي، على بعدها عن مكان نشأتها، تظل ثابتة في جوهرها، لا يتغير منها سوى العَرَض. ويغلب على الظن أن الأسطورة تأخذ موضوعها من نفس المجتمع، وتعبّر بصورة مجسّمة رمزية عن بعض التطورات الاجتماعية.

لنذكر في هذا الصدد المثل الذي ضربه بوتير لإظهار الصلة بين الأسطورة والمجتمع: ذهب رستم يجوب البراري وراء الحمر الوحشية فوصل إلى سمنغام حيث استقبله ملك البلد. وكان لهذا العاهل فتاة جميلة، فأعجبتها من رستم فتوته وقوة ساعديه، ونالت شجاعته من فؤادها. فلم تتمالك عن زيارته ليلاً والإفضاء إليه بحبها

والاستسلام له. فكان ما كان، وكان حبل، وكانت ولادة، وكان سحراب ولداً لرستم. أما الوالد فقد غادر الديار بعد أن تمت مدة الضيافة مخلفاً وراءه امرأة حاملاً، غير عارف بأمرها. وإذا بالأيام تمر، وإذا بسحراب يترعرع، وإذا به يلح على أمه، وهو في العاشرة من عمره، ويطلب منها أن تدله على سر مولده. ولما وقف على حقيقة نسبه، جند جيشاً وذهب يفتش عن والده، ويتنسم أخباره في كل مكان. وما هي إلا برهة حتى التقى الطرفان وكل منهما يجهل الآخر، وكانت موقعة ذهب ضحيتها سحراب.

لا جرم أن هذه الأسطورة من أكثر أساطير العالم رواجاً، ونكاد نجدها في شتى الآداب العالمية. ولا شك أن الموضوع جذاب، لا سيما وأنه يروى لقبائل وأمم غير متحضرة. وإذا تناولها الخيال البدوي بعنفه، وسكب عليها طرفاً من مظاهره، وقدمها الراوي في قالب قصصي جذاب، فحدث عن تأثيرها في عقول السامعين ما شئت.

ولكن علينا أن نعرف ما ترمي إليه الأسطورة من وراء التفكهة، وما هي رموزها. أتراها صورة شعرية جذابة لنظام اجتماعي بائد؟ هذا ما ذهب إليه العلامة بوتير وعنده:

1 ـ إن سفر رستم يدل على أن الرجل كان يأخذ امرأته من غير عشيرته، ويعني بذلك الزواج الخارجي.

2 ـ إن زيارة ابنة الملك لرستم دليل على أن المرأة كانت في ذلك العهد حرة التصرف مستقلة في أعمالها، غير خاضعة لإرادة الرجل.

3 ـ إن ذهاب الأب سعياً وراء مغامرات جديدة برهان على أن الزواج كان قصير الأمد، وهو أشبه شيء بالمتعة عند العرب.

4 ـ إن سفر الابن للحاق بأبيه يدلنا على انتهاء عهد الأمومة الوحشي، وحلول طور جديد هو طور الأبوة، أي أن الأولاد غدوا ينتسبون إلى آبائهم بعد أن كانوا ينتسبون إلى أمهاتهم.

وهكذا نرى أن الأسطورة تظهر لنا حالة النظم الاجتماعية، في الأعصر الخالية. إلا أن الأسطورة لا تعبر عن نظام اجتماعي فحسب، ولكن عن نزعات المرء الدينية، واعتقاداته، كأسطورة الطوفان مثلاً، فهي تمثل لنا غضب الرب على عباده لتهافتهم على الفواحش، وعقابه لهم، وخلاص البشرية على يد نوح. أما أسطورة بروميثيوس فهي نزاع بين قوتين متضادتين، بين زيس وبروميثيوس. يحاول زيس إبادة البشرية بشتى الوسائل، فتارة يلجأ إلى القوة وطوراً يخادع ويحتال ويحيك الأحبولات للبطش بالإنسان. أما بروميثيوس فكان يناضل عنهم ويدافع بكل ما أوتي من ذكاء وتبصر. إلا أن زيس لم يلبث أن تمكن من الإنسانية، فملأ الدنيا آثاماً وشروراً، ودسّ السم في الدسم فوضع في الدنيا الأمل ليتحمّل الإنسان أصناف العذاب دون أن يلجأ إلى الانتحار. ولكن بروميثيوس، صديق البشرية وحامي الضعفاء لم يرقه صنيع زيس فسرق من الشمس شرارة نار وأهداها إلى بني الإنسان لتكون أساساً لحضارتهم، وتنقذهم من عذاب الحياة. ولما علم زيس بأمر هذه السرقة عزم على تأديب المتجاسر، فأمر به فشد إلى جلمود صخر في جبال القوقاز وأرسل إليه نسراً ينهش كبده ويعذبه آلاف السنين، إلى أن تمّ خلاصه على يد المغوار هرقل يساعده الحكيم شيرون.

قد يكون القتال القائم بين بروميثيوس وزيس نزاعاً بين الخير والشر، وقد يكون بين الجبر الاجتماعي والحرية الفردية، كما ارتآه

بعضهم، وإن يكون هناك مجال لتخطئة هذه المزاعم والقول بأن الحرب قائمة بين العلم والجهل[1].

ولكن مهما يكن الأمر فالأسطورة تدور حول حرب بين قوتين متضادتين، ونحن نعلم أن ما في السماء وما في الأرض منقسم إلى قوات متعادية، يصلي بعضها بعضاً ناراً حامية، وهي أبداً في حرب مميتة (الخير والشر، الملائكة والأبالسة، العدل والظلم، العلم والجهل) وهذا دليل على أن الأسطورة قد استمدت موضوعها من المجتمع والدين.

يتبين لنا مما سبق أن الأسطورة تكشف لنا عن الأمور التاريخية والنظم الاجتماعية. ولكنها إذا وقفت عند هذا الحد أفادت المؤرخ والاجتماعي ولا يكون للاجتماع الديني منها كبير حظ.

بيد أن للأسطورة، غير الفوائد التاريخية، فوائد دينية خلقية محضة، كما بيَّن مالينوفسكي في كتابه عن عادات الميلانزيين وأخلاقهم.

إن الأسطورة، على كونها خيالية شعرية، ليست كلها من نسج الخيال بل قد استمدت موضوعها من حوادث الأيام، والمنطقية الأولية تنظر إليها نظرنا إلى الوقائع الراهنة. وللأسطورة في المجتمعات المتأخرة ما للقوانين المدنية والمثل العليا في مجتمعاتنا، فهي تثبت للأفراد أنهم على صواب في أعمالهم وأخلاقهم وديانتهم، لأن أسلافهم قد نهجوا نفس المنهج. وهم يحاولون التقرّب منها

(1) الإنسانية المعذبة ترزح تحت نير الجهل. وظلت كذلك إلى أن تمّ اكتشاف النار، فكان ذلك القبس الأول بدء سلسلة رائعة من الاكتشافات، انتهت بهزيمة الجهل وخلاص البشرية بهمة أبنائها وذكاء حكمائها.

جهد طاقتهم كما نحاول نحن التشبّه والاقتداء بمن هو فوقنا مرتبةً وعلماً. ولكل مناسبة اجتماعية أو حفلة دينية عندهم أسطورة خاصة تعيد على الأذهان ذكريات الماضي، وتوطد للأفراد معتقداتهم. فهي، والحالة هذه، منهج أعمالهم، وشاهد صوابهم، منها يأخذون وإليها يرجعون.

الفصل الثالث

النظريات المفسرة للديانة

أتينا في الفصل السابق بوصف مقتضب للأشياء الدينية. فعلينا الآن أن نبحث عن الأسباب التي دعت الإنسان إلى التدين.

ولا يخفى أن العالم الاجتماعي لا يستطيع أن يسلم بالوحي والرسل في نظرياته لسببين:

1 ـ لأن هذا الحل يوحي به الكسل إلينا، ونستطيع أن نفسر به كل ما في الكون، بدون أن نتقدم قيد شعرة في معرفة أسراره وقوانينه.

2 ـ لأن بعض الديانات تخلو من الوحي والرسل، كديانة الطوطم مثلاً.

فلا بد لنا إذاً من تفسير علمي ومنطقي مبني على الآثار التي بين أيدينا، ولا يتم لنا ذلك إلا إذا استوفت نظريتنا الشروط التالية:

أ ـ أن تفسر كيف نشأت فكرة النفس في الإنسان.

ب ـ أن تفسر كيف انتقل الإنسان إلى التسليم بوجود الأرواح.

ج ـ أن تفسر كيف انتقل الإنسان من الإيمان بالأرواح إلى الإيمان بالطبيعة والتدين بها.

إن النظريات في هذا الباب كثيرة جداً، وهذا بديهي لأن الموضوع شيق جذاب، ولكن رغبتنا في الإيجاز دفعتنا إلى انتقاد أشهرها وأحدثها.

1 ـ النظرية الروحية: تيلور

يحاول تيلور أن يظهر لنا ما كانت عليه عقلية الإنسان في البرهات الأولى للبشرية. فإذا بها سريعة التأثر، قوية الإحساس، واسعة الخيال، شأنها شأن الأولاد في كل ما يقع تحت حواسهم. وعلى أساس هذا المنطق شيد صرح نظريته في الديانات.

ويظهر لنا تيلور أن مخيلة الأقدمين متأثرة جداً بالأحلام. كيف لا والنائم يعهد نفسه مستلقياً تحت خيمة أو في ظل شجرة يعرفها، وعلى حين فجأة يرى نفسه متنقلاً في أماكن قد لا تكون وطأتها قدماه، أو متجولاً في أنحاء قبيلته مع رهط من قومه، أو في قتال عنيف يشرف فيه على التلف. وإذا به يستيقظ فيرى نفسه حيث كان. أليس من المعقول أن يذهب إلى القول بوجود نفس فيه تفارق الجسم في حالة النوم وتنتقل إلى حيث تشاء؟

ولكن كيف هي هذه النفس وكيف هيئتها؟ لا شك في أنهم يتصورونها على الشكل الذي ظهرت لهم عليه في الحلم أو في الرؤيا. فهي مكوّنة من جسم كجسمهم ولكنه أدقّ وألطف.

وإذا كانت الأحلام دعتهم إلى القول بوجود النفس، فرؤياهم الأموات في النوم تدعوهم إلى الاعتقاد أن النفس بعد الموت لا تضمحل بل تصبح روحاً، وتظهر أحياناً للأحياء.

ولما كان منطق المتوحش كمنطق الأولاد، فلا عجب إذا نظر إلى الأشياء نظره إلى نفسه، فجعل لكل منها نفساً، وغدا الكون لديه

مملوءاً بعدد لا يحصى من الأرواح، فبث في الشجرة روحاً، وفي الهواء روحاً... (وهذا ما دعا إلى نعت هذه النظرية بالروحية) وأخذ يخافها ويخشى شرها ويكرمها ليبعد أذاها عنه. ومن هنا تولدت في ذهنه صورة الآلهة، وما هي في البدء سوى أرواح خلقتها مخيلته ووضعتها في مصاف القوى الطبيعية.

* * *

لا نكاد نقرأ كتاباً عن نشأة الديانات إلا نرى فيه انتقاداً لهذه النظرية. غير أننا مدينون إلى دوركهيم بأحسن انتقاد ظهر حتى الآن، إذ بيَّن بدقة مدهشة جميع مواطن الضعف والخطأ في الأقوال السابقة.

لا تترك الأحلام، على الغالب، في أنفسنا سوى آثار مبهمة لا تلبث أن تزول. فإذا كان هذا شأنها عندنا فكيف به عند المتوحش؟ ألا نرى كيف أن الأولاد لا يذكرون شيئاً من أحلامهم إلا في بعض الحالات النادرة؟ أما الراشد فيكون أشد تأثراً بها، وكلما تقدّم المرء في الحياة كان أكثر عرضة لهذه المؤثرات. وإذا سلمنا بأن المتوحش يعيش في عالمين مختلفين، عالم النور والعمل، وعالم الظلمة والأحلام، فلا شك في أن الأول أكثر أهمية عنده من الثاني.

زد على ذلك أن هناك أحلاماً لا يفسرها اعتقاد الإنسان أنه مكون من نفس وجسد. فكيف يعلّل الأحلام التي ترجع به إلى سن الحداثة، أو التي ينتقل فيها النائم ورفقاؤه إلى أماكن نائية؟ إنه يستطيع عند يقظته أن يسأل الذين كانوا معه عن صحة ما رأى فيتحقق عندئذ كذب مخيلته. هذا، وأننا لا نرى سبباً يدعو المتوحش إلى تفسير الأحلام، لأنه من طبيعته كثير الكسل لا يجب إعمال الروية.

وهبْ الأحلام تحمل المتوحشَ على القول بوجود النفس، غير أن

هذه القوة الكامنة فيه هي غير الروح، لأن النظرية التي نحن بصددها تزعم أن النفس لا تنتقل إلى مصاف الأرواح إلا بعد انفصالها التام عن الجسد. ولكن أية قوة في الموت ليتم على يده هذا الانتقال؟ ونحن نرى أن الموت لا يورث النفس جوهراً جديداً، اللهم إلاّ بعض الحرية في التنقل. فكيف نفسر إذاً هذه الأعجوبة لا سيما وأن المعتقدات الشائعة في هذه القبائل تذهب إلى أن النفس تطعن في السن وتشيخ كلما تقدم المرء في العمر، وقد تموت إذا بلغ من الحياة غايتها.

هذا، وأن الموت لا يُظهر لنا كيف تمّ تقسيم الأشياء إلى مقدسة وغير مقدسة. وإذا سلمنا بانقلاب النفس روحاً، فلا نرى كيف انتقل الموتى إلى مصاف الآلهة. ولا يخفى أن تقديس الأموات لا يرتقي إلى زمن بعيد، وأن الشعب لا يقدس منهم إلا الذين امتازوا بفضائل رفعتهم عن مستوى الناس، فكيف الخروج من هذا المأزق؟

وإذا كان إيمان المتوحش بوجود نفس فيه قد حمله على الإيمان بالأرواح والآلهة، فلا بد له أن يرى في هذه القوى الطبيعية نفساً كنفسه على هيئتها وصورتها. إلا أن مقر النفس في الجسد، أما الأرواح والآلهة فهي مستقلة تماماً عن الأشياء، وقد تزور أحياناً الغابات والجبال والمياه دون أن تكون مضطرة إلى الإقامة فيها. والنفس تأخذ في الرؤيا وفي المنام شكل بشر، أما الآلهة فقد تصورها الأقدمون على هيئة حيوانات، ولم تأخذ شكلاً بشرياً إلا بعد أن أتت برهة طويلة على الإنسانية.

وأخيراً، إذا صحت هذه النظرية، فلا بد لنا من التسليم بأن الاعتقادات الدينية خرافات وتصورات لا تمتّ إلى الحقيقة بصلة، فلا يبقى عندئذ أثر لما ندعوه علم الديانات، لأن العلم يشيد دعائمه على

الحوادث الطبيعية التي لها وجود حقيقي لا على الوهم والخيال.

هذا، وقد دعا تيلور إلى القول بهذه النظرية اعتقاده أن منطق المتوحش لا يختلف في شيء عن منطق رجل اليوم، وهو إليه بمثابة عقل الولد إلى عقل الراشد. إلا أن ليفي ـ برول انتقد هذا الزعم في كتابه «الوظائف الفكرية في المجتمعات الأولية» وأظهر كيف تختلف طريقة المتوحش في تفكيره وتصوراته عن الطريقة المنطقية، ودعا الأولى طريقة سابقة للمنطق، لا تهتم بالمناقضات، ولا تعرف قانوناً لها سوى قانون المشاركة.

2 ـ النظرية الطبيعية: ماكس مولير

تحيط الأسرار بالإنسان من كل جانب وتكتنفه الغوامض من كل حدب، أسرار وغوامض تحمله على التسليم بوجود عالم غير العالم المنظور، وهو عالم اللانهاية. قال مولير: «إن حواسنا تدلنا على ما له نهاية، ولكن ما بعد النهاية ووراءها، وما فوق النهاية وتحتها، وحتى في داخل النهاية، نرى أبداً اللانهاية، ماثلة لنا، تضغط على حواسنا. ومع ذلك فإننا لا نستطيع فهم كنهها ولا الإحاطة بها. إن ما ندعوه نهاية في الزمن والفضاء هو ستار نلقيه على اللانهاية، وما هي إلا موضوع بحث كل دين. وقبل الفيتيشية، وقبل تعدد الآلهة، وقبل جميع الأديان، كانت الناس تعبد اللانهاية. ولما كانت الحواس هي التي أرشدتنا إليها وأشعرتنا بوجودها، فما من شك في أن الديانة نتيجة رقي الحواس ودقتها، كما هي الحالة في العقل نفسه».

وقد يعترض بعضهم ويقول: إننا لا نرى أثراً للفظ اللانهاية في المجتمعات المتأخرة فكيف تدين بها؟ فيرد مولير بقوله: «إن دامو كريت ما كان يعرف من أسماء الألوان سوى الأسود والأبيض

والأحمر والأصفر. أذلك معناه أن الأقدمين كانوا لا يرون زرقة السماء؟ إن السماء كانت زرقاء كما هي عليه اليوم، غير أنهم لم يجدوا اللفظ المعبر عن إحساساتهم. وهذه هي حالة الإنسان في أول أمره، فلقد شعر بشيء لا يستطيع التعبير عنه تماماً، وأخذه وَجَلٌ دفعه إلى تكريم هذا المجهول؛ وحاول من ثمْ أن يوجد أسماء له، فأخذ يدعوه بأصوات متقلقلة وهو لا يعرف إلى غايته سبيلاً؛ فكانت هذه المحاولة أولى الخطوات في طريق الديانة».

ولقد عبدت الناس اللانهاية في كل العوامل الطبيعية الدالة عليها، فعبدتها في الشمس تارة وفي البرق أخرى، وفي الأنهر ثالثة... ولم تعبدها في جميعها جملة. غير أن الإنسان ـ وهو في بادىء أمره ـ لم يحسن التعبير عن مرامه. فالتبست على الأذهان حقيقة الإلّه المعبود. وتوهم الخلفُ أن العوامل الطبيعية نفسها هي الآلهة، وما هي في الأصل إلا رموز اللانهاية، فعبدوا هذه الأشياء ودانوا بها فكان تعدد الآلهة.

* * *

إن هذه النظرية كالسابقة تذهب إلى أن الدين أساسه في مخيلة الإنسان وهواجس نفسه وليس له وجود حقيقي. فلا يبقى معها أثر لعلم الديانات كما قلنا آنفاً.

وهبْ العوامل الطبيعية الكبرى حملت الإنسان في زمن من الأزمان على القول باللانهاية، فهذا لا يدل على أنها أولى الديانات، ولو كلف الباحث نفسه بعض ما في وسعها، لرأى أن هذه القوى لم تدخل في عداد الآلهة إلا بعد أن أتت على الإنسانية برهات طويلة عبدت خلالها آلهة كثيرة غيرها، استمدتها من عالم الحيوان والنبات.

وما كانت هذه الكائنات قوية ولا هائلة بل حقيرة وضعيفة بحيث يراها الإنسان دونه منزلة وقوة. فمنها الأرنب والقط والحرذون والسلحفاة وأمثالها من الحيوانات الصغيرة. وأخيراً إن من اطلع على ما أتاه علماء العمران في درسهم الشعوب المتأخرة، وقرأ أبحاث علماء النفس عن تطور العقل عند الأطفال، اتضح له أن اللانهاية من الأمور التي تعجز العقلية الفطرية عن السمو إليها. فالأولي يعتقد أن الأرض محدودة بحدود قبيلته، والطفل يتوهم أن الكون صغير ينتهي عند الأفق، حيث يبدو للنظر تلاصقُ الأرض والسماء.

وعلى الجملة، إن فكرة اللانهاية فكرة حديثة ابتدعتها العلوم العقلية[1].

3 ـ نظرية نيتشه

لفريدريك نيتشه رأي في الديانات، قد يقرب من النظريتين السابقتين، ولا سيما الثانية منهما، إذ يزعم أن وسواس المرء وتعطشه إلى السعادة هما العاملان اللذان أوجدا الدين. قال في كتابه «هكذا تكلم زارادشت»:

«. . . ألقى «زارادشت» يوماً بأوهامه إلى ما وراء الناس، كما يفعل جميع الذين سحرهم العالم الآخر واستولى على حواسهم، فظهر له أن العالم عمل إلّه معذب تساوره الهموم.

«ورأيتُ أن الكون حلم إلّه واختراعه، وما هو سوى شبه بخارات ملونة أمام أعين إلّه مكدر.

«أما الخير والشر، أما السرور والكدر، أما أنا وأنت، فلم أر فيها

---

(1) أنظر خاصة دوركهيم: المظاهر. . . (الفصل الثالث).

سوى بخارات أمام أعين الخالق. ولقد أراد الخالق أن يحول الأنظار عنه فخلق العالم.

«إن من يتألم يشعر بلذة عظيمة، ويفرح يسكر صاحبه، إذا استطاع أن يحول أنظار الناس عن آلامه وجعلهم يتركونه وشأنه. ولقد ظهر لي العالم يوماً على حقيقته، فإذا به فرح مسكر ونسيان حال يشعر بهما خالق العالم غير الكامل.

«ولكن وا أسفاه يا إخوتي، إن هذا الإلّه الذي خلقته هو إلّه صنعته يد الإنسان وجنونه، كما هي عليه جميع الآلهة.

«عذاب وعجز هما الأمران اللذان خلقا ما وراء الكون، يشد أزرهما جنونُ المرء بالسعادة، وهو جنون لا يعرفه إلا أكثر الناس تألماً.

«إن تعباً يحمل الإنسان على الرغبة في الوصول إلى الحد الأقصى بوثبة واحدة كثيراً ما تجر الموت وراءها، لهو دليل ساطع على عجز صاحبه، إذ يجعل منه رجلاً ضعيف الإرادة، لا يقدر عواقب الأمور. هذا التعب هو الذي خلق الآلهة وكل ما وراء الكون.

«ولقد علمتني نفسي عزة جديدة وأنا أعلمها اليوم الناس: لا تخبئوا رؤوسكم في رمال الأشياء المقدسة؛ بل احملوها عالياً فهي رؤوس أرضية أوجدت معنى الأرض.

«هم المرضى والضعفاء الذين احتقروا الجسد والأرض، وأوجدوا الأشياء المقدسة، وتكلموا عن نقط الدم المنقذة. غير أنهم قد أخذوا عن الجسد والأرض هذه السموم الحلوة والمظلمة معاً.

«إنني أعرف جيداً الذين يشبهون الإلّه، أنهم يريدون أن يعتقد الناس أقوالهم وأن يكون الشك خطيئة.

ولكن أولى بكم يا إخوتي أن تسمعوا صوت الجسد النقه، فهو صوت أكثر شرفاً وطهارة.

إن الجسد الصحيح يتكلم كلاماً أشرف وأطهر.

إن الجسد التام المربع من الرأس إلى أخمص القدم يتكلم عن معنى الأرض»[1].

4 ـ نظرية برغسون

ولكن إذا جعلنا غريزة الإنسان، لا خياله وأوهامه، أساس الديانة وأثبتنا أن الاعتقادات الدينية، على كونها أوهاماً لا تمتّ إلى الحقيقة بصلة، هي ضرورية لصيانة حياة المجتمع، غدت انتقادات دوركهيم ضعيفة واهية. وهذا ما ذهب إليه برغسون إذ جعل الديانة مسيّرة بنوع من الغريزة ـ غريزة مضمرة كما يقول، وهي ما تبقى من الغريزة حول العقل بعد الانتقال إلى الإنسانية ـ وذلك لحفظ كيان المجتمع.

يتساءل برغسون في الفصل الثاني من «ينبوعي الأخلاق والدين» كيف سلّمت كائنات عاقلة بمعتقدات باطلة مستحيلة وجعلت عليها مدار حياتها؟ ولكي يتم له الجواب عن هذا السؤال ينبّه إلى أمرين: أولاً، إلى أن اللغة فقيرة لا نحسن بها التعبير عما يخالجنا، وأنها من وضع المجتمع، تفصح عن أمور يشاركنا فيها جميع أفراده، لا عن غايات «الكائن الفردي» الخاص بنا وحدنا. (وكم من مرة عجزنا عن وصف عواطفنا لأن الألفاظ التي نستعملها لا تؤدي تماماً المعنى المقصود). ثانياً، إلى أن هذا الضعف اللغوي يجعلنا نسند

(1) تعريب المؤلف.

التصورات الدينية إلى عمل الخيال، كما نعزو إليه أيضاً الاكتشافات والاختراعات، مع أن كلا الأمرين من نوع وما الأول إلا وليد الوهم ونتيجة **الوظيفة الأسطورية** (fonction fabulatrice) التي عنها صدرت القصص والميتولوجيا. ولقد أوجدت الطبيعة الوظيفة الأسطورية في الإنسان لتحول دون بعض أخطار العقل. وذلك لأن العقل لا يخضع فقط للواقع، بل يخضع أيضاً لما يشبه الواقع، لأوهام وتصورات تثيرها فيه الوظيفة الأسطورية فتجعلها في مصاف الأمور الراهنة[1].

ولم يتم النجاح للقوة المبدعة إلا بظهور الجنس البشري، بذكائه وخياله. غير أن نجاحها لم يكن كاملاً لأن الإنسان نفسه غير كامل، ولا يبلغ هذا الجنس أبعد مداه، إلا بمساعي الصوفيين واجتهادهم الفردي. على أن اتصال الصوفيين بينبوع القوة المبدعة لا يتم بصورة تدريجية أي بالانتقال من الديانة المغلقة إلى غيرها أكثر رقياً، بل يبلغ أوجه دفعة واحدة. فالتصوف، كما يقول برغسون، «وثبة خارج الطبيعة»، يقوم بها الإنسان إذا نزع عنه الثوب الاجتماعي واستسلم إلى شعوره الداخلي، إلى حدسه. فيكون التصوف أساس الديانة، أو ينبوعها الثاني على اللغة البرغسونية، وما الديانة التي نتبعها إلا تجمد للعناصر المشتعلة الحية التي وضعها المتصوف في صميم الإنسانية.

علينا في انتقادنا أن نراعي الوجهة الاجتماعية خاصة. غير أن

---

(1) إن الوظيفة الأسطورية، عند الإنسان ليست الغريزة، لأن العقل حل محلها، ولكنها غريزة مضمرة، بل هي ما تبقى من الغريزة حول العقل. ولا تستطيع هذه البقية الباقية منها أن تعمل رأساً، ولا بد لها من واسطة، ولما كان العقل يهتم بالواقع فهي تثير تصورات خيالية تقف عقبة في وجه الحقائق، وتتوصل هكذا بواسطة العقل نفسه إلى عرقلة العمل العقلي. (ينبوعا الأخلاق والدين، ص 99 و124).

أهمية النظرية البرغسونية، تضطرنا إلى أن نضع البحث على المستوى الميتافيزيقي أيضاً.

يقول برغسون إن الديانة المغلقة مجموعة تصورات وأوهام أوجدتها فينا الوظيفة الأسطورية، وغايتها من ذلك حفظ الجنس البشري. فإذا كانت الوظيفة الأسطورية غريزة عليها أن تعمل عمل الغريزة، أي أن تكون نتائجها واحدة عند جميع أفراد الجنس، كما هي الحالة عند الأنواع الحيوانية. غير أن المظاهر الدينية كثيراً ما تختلف من جماعة إلى أخرى، مع أنها وليدة غريزة واحدة. فالمعتقدات عند البيغما هي غير المعتقدات عند سكان أوستراليا الأصليين...

وقد يقال إن الوظيفة الأسطورية غريزة مضمرة فلا يطلب منها أن تعمل عمل الغريزة، لأنها لا تؤثر رأساً في الإنسان ولكن تعمل بواسطة العقل. فعلينا أن نعلم نسبة العمل بين الغريزة المضمرة والعقل في تكوين المعتقدات الدينية. وهذا ما سكت عنه برغسون في كتابه.

وعلينا أن نلاحظ أن الديانة المغلقة تماشي بشكل عجيب حاجات المجتمع فهي ترتقي بارتقائه وتتأخر بتأخره. أليس هذا من الأدلة على أن الديانة خاضعة للمحيط الاجتماعي. وإذا ذهبنا إلى أن الوظيفة الأسطورية تأتي بالتصورات الدينية على حسب احتياجات المجتمع، لأن غايتها حفظ الجنس، فتخرج عندئذ عن أن تكون غريزة بالمعنى المصطلح عليه، وتدخل في عداد الوظائف الفكرية. وهذا ما يرمي إليه برغسون، إذ يرى أن للمعرفة طريقين: العقل والغريزة وأن الثانية أفضلهما في ما يخص الأمور الحيوية، لأنها توصلنا إلى معرفة تامة غير نسبية. أما الأولى فتعطينا من الحياة صوراً متقطعة نضب معينها،

لأن العقل يبحث في غير الحي، في الجوامد[1]. وهذا ما لا يسلم به الاختصاصيون اليوم، إذ أثبتوا أن الحياة الشعورية توصل إلى نتائج أفضل وأغنى من الحياة اللاشعورية. وأن للعلم الحديث من الأقوال في الغريزة ما يضعف من شأن النظرية البرغسونية[2].

---

(1) إليك بخلاصة ما جاء به برغسون في كتابه القيم «التطور المبدع» عن الغريزة والعقل: إن الغريزة والعقل من نتائج التيار المبدع الذي سرى في طيات المادة رامياً إلى صنع الخليقة. فأدى من جهة إلى تكوين العالم الحيواني تمده الغريزة، ومن جهة ثانية إلى الإنسانية يمدها العقل. فكان أن اختلفت خصائص العمل والمعرفة بين هذين العالمين، لأنهما منوطان بخصلتين تختلفان في طبيعتهما اختلافاً كلياً. . . فالغريزة التامة تمكن صاحبها من «استخدام آلات عضوية وتساعده على صنعها، ص 152، لأن دائرة عملها منحصرة في الأجسام الحية. أما العقل التام فيمكّن صاحبه من عمل آلات غير حية يستخدمها في مصلحته، ص 152، لأن مدار عمله على المتجمد غير الحي. والغريزة تؤهل لمعرفة داخلية تامة غير شعورية. أما المعرفة العقلية فهي خارجية نسبية شعورية؛ ولذا كانت الغريزة أشد معرفة بالحياة وأقرب إليها من العقل ـ إنما يمتاز العقل «بعدم تفهمه الحياة».

(2) أنظر راي: «الفلسفة الحديثة»، ص 280 ـ 281 واطلب أبحاث بول جانه في هذا الصدد.

ولكن، لما كان العقل والغريزة من ينبوع واحد بعد أن تشعبت فروعه، فمن البديهي أن يحتفظا بما يدل على هذا الأصل المشترك. ولذا نجد دائماً بعض العقل في الغريزة، كما نجد هالة من الغريزة حول العقل. «فلو كان للشعور المتناوم في الغريزة أن ينهض من سباته، ويحاول أن يتوغل في المعرفة بدلاً من أن يمعن في العمل، ولو كنا نستطيع أن نسأله، وكان له أن يرد علينا، إذاً لكان أطلعنا على أشد أسرار الحياة خفاء» ص 179. إن العقل يعرفنا الحياة بعبارات تنضب فيها الحياة، أما الحدس ـ وأعني به الغريزة بعد أن تكون نزعت عن نفسها ثوبها الأناني، وغدت شاعرة بذاتها، قادرة على التفكير بموضوعها والتوسع فيه بدرجة غير متناهية ـ أما الحدس، فيقود خطانا إلى أعمق ما في الحياة، ص 193. هذا، وأن مثل هذا الجهد غير بعيد عن مقدرة الإنسان ومساعيه الفردية. وهنا نجد الوحدة في المذهب البرغسوني؛ فالغريزة قد قادت الإنسان إلى الديانة الثابتة في

وهب أننا سلمنا بصحة آراء برغسون في الوظيفة الأسطورية، ألا تكون رؤى المتصوفين تصورات وأوهاماً أوجدتها فيهم نفس الوظيفة، لتحول أيضاً دون بعض أخطار العقل في أنانيته الوطنية؟ أجل، إن برغسون ينكر هذا القول، وعنده أن التصوف يجعل الفرد على صلة حقيقية بالعزة الإلّهية. على أنه لا يأتينا بأقل دليل على حقيقة اتصال المتصوفين بما وراء الطبيعة. وإذا كان لديه برهان عملي وهو تضافر الشهادات على صحة هذا القول، فإن أفراد الديانة المغلقة يؤكدون بدورهم صحة أقوالهم واعتقاداتهم، ومع ذلك فبرغسون يعزوها جميعاً إلى الوظيفة الأسطورية. وجملة القول إن التصوف قد لا يكون إلاّ عملاً دفاعياً تقوم به الطبيعة لتحول دون نتائج الوطنية، ولتحمل الناس على حب الإنسانية!

ولا شك أن المتصوف يمنح الإنسانية أزاهير باسقة ومواعيد خلاّبة هي نتيجة سمو أفكاره ونزاهة مقاصده، ولا يستطيع الناقد إلاّ أن يقر بعظمتها، غير أنها بعيدة جداً عن عالم الحقائق. وقد نشعر بتعطش القلب إلى هذه الينابيع، غير أن الاتصال بها لا يرتكز على أساس علمي ومنطقي، وقد لا يكون لهذه العوالم وجود إلا في مخيلة المتصوف.

والشيء بالشيء يذكر، فبرغسون يكلمنا عن قوة مبدعة خالقة منبثة في أجزاء المادة. غير أننا نجهل تماماً طبيعة هذه القوة وجوهرها،

= المجتمعات المغلقة لأن العقل كان يعرقل عملها؛ أما في المجتمعات المفتوحة فالمتصوف قد استطاع أن يتوغل في أعماق نفسه ليوقظ قوى الحدس الكامنة فيه، فأضحى على معرفة تامة بأسرار الحياة، لاتصاله مباشرة بالذي أبدع الحياة.

ولا نفسر منها شيئاً إذا قلنا إنها من النوع الميتافيزيقي[1].

ولكن إذا سلمنا مع برغسون بأن جميع الخلائق الحيّة مدينة بحياتها إلى هذه القوة المبدعة، فترانا نتساءل في حيرة عن الأسباب التي تقعدها اليوم عن العمل. وبما أن هذا التيار يعمل بوثبات متتابعة في أجزاء المادة، فمن المرجح أن يقوم بوثبة جديدة ليمنح الحياة خلائق جديدة. بل إن نظرية برغسون نفسها تحملنا على أن نذهب إلى أبعد من ذلك فـ «الإنسانية، كما يقول، آلة لصنع الآلهة»، والإنسان لم يخلق إلا ليبادل المبدع محبته. غير أن البشرية اليوم ـ لا سيما الهمجية منها ـ قد أصمت الأذن عن الاستماع إلى نداء المحبة. فلا بدّ للتيار المبدع من أن يقوم بوثبة جديدة ليمنح الحياة خلائق.تكون أشدّ اتصالاً بالعزّة الإلّهية وحَرِيّة بمحبتها[2].

على أن الانتقال من المغلق إلى المفتوح يمكن تأويله بغير ما ذهب إليه برغسون. والأوضاع الاجتماعية ماثلة أمامنا تظهر لنا بجلاء أن التطور الديني يتبع في معظم أحواله التطور الاجتماعي. ونحن لا ننكر أثر العمل الفردي في الرقي الاجتماعي، ولكن ألا نرى أن الفردية نفسها هي من ثمار هذا الرقي؟ أيستطيع الفرد في المجتمعات الأولية أن يخرج على التقاليد، ويأخذها بالانتقاد، ويرسم لنفسه طريقاً جديدة في الوصول إلى فهم أسرار الكون والوجود؟ هذا ما لا يسلم به مطّلع على أحوال هذه القبائل، لعلمه أن الفرد فيها خاضع لإرادة المجتمع. بل لنأخذ الفرد المثقف منا، وقد عرف الشيء

---

(1) يقول برغسون نفسه في التطور المبدع: «لا شك أن المبدأ الحيوي لا يفسر الشيء الكبير، ولكن له على الأقل فائدته. فكأني به لوحة وضعت فوق جهلنا تذكرنا به عند الحاجة»، ص 45.

(2) أنظر: التطور المبدع، ص 289 ـ 290.

الكثير من حرية التفكير وشعر بأهمية الشخصية الفردية التي يتحلّى بها، أتراه يستطيع أن يأتي بما لم تستطعه الأوائل؟ إن الفرد المتعلم منا، مهما أوتي من قوة العزم وتوقد الذهن، يأخذ بادىء بدء في اتباع الأصول المصطلح عليها في مجتمعه. وقد يثور على التقاليد، ويخرج على ما ألفه الجمهور، ويسبق معاصريه إلى التنديد بالأصول المتبعة وانتقادها لأن عبقريته الفذّة جعلته يشعر بأن القيم الروحية التي يسلم المعاصرون بسموها، والعادات التي ما زالوا يسيرون على غرارها، لم تعد تتماشى والأوضاع الاجتماعية الجديدة. ولكن ألا نرى على أنه في ذلك تابع للرقي الاجتماعي؟ فلولا التناقض الحاصل بين القديم والحديث لما كان من حاجة إلى تسديد سهام النقد إلى ما لم يعد صالحاً منها ولم يبق وافياً بالمراد. إن المصلح الاجتماعي لا يأتي بشيء جديد، بل يسبق أبناء جيله إلى الإعراب عن المقتضيات الجديدة التي يسبّبها انقلاب الأوضاع الاجتماعية. وفي التاريخ أمثلة تدل على صحة هذا الرأي. فهذا سقراط لم يكتب له الخلود إلاّ لأنه شعر بعقم القيم الروحية القديمة، وعبر وأحسن التعبير عما تتمخّض به الانقلابات الاجتماعية في عصره. يقول لنا نيتشه في كلام له عن أبي الفلاسفة: «**إن سقراط قوة إرادة خارقة موجهة إلى الإصلاح الاجتماعي... غير أن المذهب السقراطي كان أقدم من سقراط نفسه... كان الإغريق في مرض لاستسلامهم إلى وحشية الغرائز، وما كان فضل سقراط سوى في معرفة الداء الذي كان يفت في ساعد الناشئة. فتقدم إليها بالدواء، تقدم إليها بالعقل ليحل مكان الغريزة... لم يكن سقراط ولا مرضاه أحراراً في التجائهم إلى العقل، ولكنهم اضطروا مرغمين إليه. فقد كانوا في خطر ولم يكن لهم سوى الاختيار بين اللجوء إلى العقل أو الذهاب إلى القعر...**

إن الأخلاق التي نصح بها فلاسفة الإغريق من عهد أفلاطون هي نتيجة مرض عضال».

وإذا كان الرقي الفردي مرتبطاً بالرقي الاجتماعي، فمن البديهي أن يكون التصوف ـ وهو أرقى درجات الفردية على اعتقاد برغسون ـ مظهراً من أسمى المظاهر التي يؤدي إليها التقدم الاجتماعي. والواقع، أن الصوفية تزداد سمواً كلما ازداد المجتمع المنتسبة إليه ارتقاء... زد على ذلك أن الجماعات المتأخرة تكاد لا تفقه معنى التصوف.

وعليه، فإن انتقال مجتمع ما من المرحلة المغلقة إلى المرحلة المفتوحة لا يتم بين عشية وضحاها تحت تأثير النبوغ الفردي، وإنْ ذلك إلّا نتيجة رقي اجتماعي بطيء يكاد لا يشعر الأفراد به، إنما تظهر نتائجه على ممر الأجيال. ألا نرى أن الديانة تتماشى بشكل عجيب مع الأوضاع الجديدة التي يتخذها المجتمع في انتقاله من رهط ضئيل العدد، إلى أمة ذات كيان تضم الألوف من المواطنين؟ فالأسرة اليونانية مثلاً كانت تعبد إلّهها الخاص مع عبادتها آلهة بلدتها، دون أن تأبه لسواها أو تهتم بها. إلا أنها كانت تعيش في دائرة ضيقة قلما تعدّت أسوار مدينتها. غير أن الاحتكاك الطويل المتواصل بين الأمم على أثر حروب أو تجارة أدّى إلى كسر الإطار الضيق الذي كان يحصر الديانة القومية، فأصبحت العقول أبعد مدى في تفكيرها، واتسعت لقبول الديانات الدولية، دون الاهتمام بموطن نشأتها. ولكن، على الرغم من هذا التطور القوي، ظلت الديانة محدودة بمحيط الدولة أو الدول التي تتمسك بشعائرها، وخضعت للشروط الخاصة التي يخلقها كل محيط اجتماعي. وسنرى في كلامنا عن أثر العوامل في الديانة، أن كل تغيّر يطرأ على المجتمع يلبس

الدين حلّة جديدة. وهذا ما حمل فوستيل دي كولانج ـ مع أنه يميل إلى القول بتأثير الديانة في المجتمع ـ هذا ما حمله على التسليم «بأن الرقي الديني والرقي الاجتماعي قد حصلا في نفس الوقت وأنهما يتماشيان بوفاق تام».

وفي هذه القدر كفاية لإظهار ضعف بهذه النظرية.

5 ـ نظرية رينان

إن الغريزة المضمرة غير كافية لتفسير نشأة الديانة كما رأينا. أنستطيع، يا ترى، أن نرجعها إلى الغريزة الظاهرة، إلى الغريزة الحقيقية، كما ذهب إليه أرنست رينان؟ يعتقد هذا المؤلف أن الديانة من الأمور الطبيعية في الإنسان، تدفعه إليها الغريزة كما تدفع العصفور إلى عمل العش، دون سابق معرفة. فالإنسان على حين فجأة شعر بأمور تنقصه وفراغ يملأ قلبه، فصاح متعجباً: «ما أغرب مصير الإنسان! أتراني حقاً في الوجود؟ ما هو العالم وما هذه الشمس؟ أتراها تنفذ إلى خبايا قلبي؟ يا أبتاه إني أراك وراء الغيوم». هي هنيهة تملصت نفسه خلالها من قيودها الأرضية، وسمت إلى مبدعها، ثم جذبتها الأرض إليها من جديد. غير أن هذه اللحظة كانت كافية لتغيير حياة هذا الكائن الأناني وجعله يشعر بضرورة الخضوع والعبادة، ودفعه إلى طأطأة الرأس والخشوع.

إن ما ذكره رينان في هذه القطعة الشعرية يعبر عن عاطفة هي أشبه شيء بإحساس اللانهاية عند مولر. غير أننا لا نجد أثراً لهما عند المتوحش ويناقضان جداً كل ما نعرفه عن نفسية الشعوب المنحطة. ولا تكون هذه الإحساسات سوى عند فريق من المتصوفين في الأمم الراقية.

زد على ذلك أننا إذا عزونا الديانة إلى غريزة في الإنسان لا نتقدّم قيد شعرة في أبحاثنا، لأن الغريزة من الأمور التي يجهل العلماء حقيقة أمرها. وأيضاً فالغريزة من الأمور البيولوجية، فكيف يتمّ الانتقال من المادة إلى الروح؟ أنفسر سراً غامضاً بسر لا يقل عنه غموضاً؟

فإذا امتنع علينا إيجاد غريزة دينية لها مظاهرها وخصائصها أيوسعنا أن نقول بأن الديانة ليست ثمرة غريزة خاصة بل تنشأ عن طريق الغريزة التناسلية؟ هذا ما قالت به المدرسة الفرويدية وسنرى أثر ذلك في الطوطمية.

الفصل الرابع

الطوطمية

لقد رأينا عجز النظريات السابقة عن تفسير نشأة الديانات، فلا بد لنا من نظرية جديدة نفسر بها هذا الحدث الاجتماعي الهام، وهذا ما يدعونا إلى التكلم عن ديانة الطواطم.

إن أسباباً علمية تحملنا على اختيار هذه الديانة دون غيرها. وذلك لأن رقي الأفكار والعلوم قد ترك أثراً عظيماً في الديانات البوذية والبرهمية والموسوية (اليهودية) والمسيحية والإسلامية، فغدونا في عجز عن التفريق بين ما يمت إلى الحقيقة الأصلية وما أضافته الحضارات الجديدة.

أما في ديانات القبائل المتوحشة فنكاد لا نجد تجديداً ولا رقي أفكار. فالطريقة التي سار عليها آباؤهم في معيشتهم وتفكيرهم منذ آلاف السنين لا يزال الأبناء يسيرون على غرارها في أيامنا، وهم متمسكون بها تمسكهم بحياتهم، والخرافات التي كانت شائعة عندهم في أقدم العصور لا تزال تتناقلها ألسنُ الرواة، ويحدث بها الأب أبناءه. والأوضاع الخارجية تكاد تكون هي هي. وحجم القبيلة ظل صغيراً ولم يتعدّ نظام العشيرة. والصناعات لم تأخذ شكلاً جديداً. فأنّى للأفراد أن يتقدموا في مضمار الحضارة، ويجدّدوا أحوال معيشتهم، بينما كل ما في القبيلة يعمل يداً واحدة على إبقاء الأمور

على حالها الأول؟ فالجمود الفكري ووحدة الأخلاق والعادات، جعلا أفراد القبيلة متشابهين جداً في وجودهم وحركاتهم، بحيث يصعب علينا التفريق بين الواحد والآخر. وقد قال بعضهم في كلامه عن زنوج أميركا: إذا رأيت واحداً منهم فقد رأيتهم جميعاً. فكأن ما يعملونه قد صبّ في قالب من حديد، وتوزع على كل فرد منهم، فلم يبق ما يميّز بعضهم من بعض.

وعليه فقدم الديانة هو الذي حملنا على اختيار الطوطمية دون غيرها.

ولكن ما هو الدليل على كونها أقدم الديانات؟ هناك دليل قوي وهو إيغال أصحابها في الوحشية. على أننا إذا تركنا جانباً هذا الشاهد، ورجعنا إلى النصوص العلمية، رأينا أن تأخر إحدى المؤسسات الاجتماعية عن غيرها يكون خاضعاً لشرطين: أولهما أن تكون هذه المؤسسة متبعة في أبسط مجتمعات عرفها التاريخ، وثانيهما أن نستطيع تفسير أحوالهما بدون أن ندخل في شرحنا بعض العناصر المأخوذة عن مؤسسة أقدم منها.

وعلى هذا الأساس تكون الطوطمية أقدم ديانة عرفت حتى الآن، لأنها لا تمتّ بصلة إلى ديانة أقدم منها؛ وأيضاً لأننا لا نستطيع درسها وفهم ما ترمي إليه إلا إذا أخذنا أساساً لأبحاثنا العشيرة ونظامها الاجتماعي، وهو أقدم نظام وجد حتى اليوم. (دوركهيم: المظاهر)[1].

---

(1) ليس من الثابت اليوم تماماً أن الإنسان في الأعصر الحجرية قد دان بالطوطمية، وإن يكن هناك ما يدعم هذا القول. ويذكر لنا صاحب «البشرية السابقة للتاريخ» نقلاً عن ديشولت أن بعض الآثار القديمة التي نجدها في مغاور البيرنه والبيريغور تقرب جداً من الأوصاف التي أتى بها الرحالان سبنسر وجيلين في كلامهما عن القبائل الأوسترالية. غير أن المؤلف يقف موقف المرتاب أمام هذا التقارب،

يرى علماء العمران أن سكان أوستراليا الأصليين أكثر الناس تأخراً في مضمار الحضارة، وأنهم في حالة من التوحش والبؤس لا تضاهيها حالة. فهم لا يبنون بيوتاً ولا أكواخاً متينة ولا يزرعون الأرض ويجهلون تربية الحيوانات، حتى الكلب منها. ولا يعرفون صناعة ما ويجهلون حتى صناعة الفخار. وهم يقتاتون من لحوم الحيوانات البرية، وجذور النبات؛ وليس لديهم ملوك أو رؤساء؛ ولكن شبه مجلس يجتمع فيه الرجال الراشدون ويقررون على الأعمال التي تهمهم جميعاً. أما ديانتهم فبعيدة جداً عن المظهر الذي تأخذه الصابئة في عبادة النجوم والتقرّب إلى الكائنات الكبرى، وهي نظام ديني اجتماعي معاً يعرف بمذهب الطوطم[1].

1 ـ ما هو الطوطم؟[2]

«يراد بالطوطم كائنات تحترمها بعض القبائل المتوحشة، ويعتقد كل

= ويطلب منا ألا نكون متسرعين بالتعميم، ص 246: Morgan l'Humanité préhistorique. أما موره، فيميل إلى القول بأسبقية الطوطمية، وعنده أن المصريين القدماء دانوا بها، وأن الكا المصرية ليست في الأصل إلا طوطماً. (أنظر ص 416 من «النيل والحضارة المصرية»، وأيضاً ص 425 في كلامه عن عبادة الحيوانات).

(1) فرويد، «الطوطم والطابو»، ص 100.

(2) الطوطم أو التوتم (totem) لفظ دخل في اللغات الإفرنجية سنة 1791 وقد أخذه الرحالة الإنكليزي لونغ عن لغة الهنود الحمر في أميركا الشمالية. ومن أشهر الباحثين عنه فرازر وسبنسر ودوركهيم. والمبادىء فيه أكثر من أن تحصى وسنأتي على بيان أشهرها في هذا البحث. وأول من اعتبر الطوطمية نظاماً اجتماعياً هو العالم الإنكليزي مكلينان المتوفى سنة 1880.

ولقد ذهب الأستاذ نيقولا حداد مذهباً غريباً في تعريبه الطوطم قال: «ولعل لفظة «تميمة» العربية في الأصل كانت تدل على هذه العبادة عند السلالات القديمة

فرد من أفراد القبيلة بعلاقة نسب بينه وبين واحد منها يسميه طوطمه. وقد يكون الطوطم حيواناً أو نباتاً أو غير ذلك وهو يحمي صاحبه وصاحبه يحترمه ويقدسه أو يعبده. وإذا كان حيواناً لا يقدم على قتله أو نباتاً فلا يقطعه أو يأكله». وإذا فعل ذلك فالعقاب ينزل به فوراً. «وتختلف الطوطمية عن عبادة الحيوانات والنباتات الشائعة عند بعض القبائل المعبر عنها بالديانة الفتشية أن هذه عبادة صنم بصورة حيوان وتلك تقديس نوع من أنواع الحيوان أو النبات أو عبادته».

«والطوطم بالنظر إلى مجموع القبائل ثلاث طبقات: أولاً طوطم القبيلة وهو عام يشترك في احترامه كل أفرادها ويتوارثونه. ثانياً طوطم الجنس وهو ما يخص باحترامه أفراد أحد الجنسين الذكور أو الإناث فيكون خاصاً بنساء القبيلة أو برجالها. ثالثاً الطوطم الشخصي وهو ما يخص باحترامه الفرد الواحد ولا يرثه أبناؤه. والأول أحراها بالاعتبار وعليه نجعل مدار كلامنا».

الشرقية لأن معناها في العربية «المعاذة» أو الشيء الذي يتعوذ به الإنسان من شرٍ كالخرزة أو نحوها. وتقارب اللفظتين (توتم وتميمة) يدعو إلى هذا الظن. فإذا صح أنهما من أصل واحد وأنهما يدلان على معنى واحد كان ذلك من الغرابة بمكان، وكان دليلاً ولو ضعيفاً على تسلسل هنود أميركا وسلالة الشرق من أصل واحد». (الحداد: «علم الاجتماع»، الكتاب الثاني، ص 237).

نقول: أولاً، إن الطوطم ليس إلا لفظاً من الألفاظ العديدة الدالة على نفس الديانة اصطلح عليه علماء العمران لأن أول ما عرفت هذه الديانة به.

ثانياً، إن لفظ التوتم محرف عن أصله فلقد ذكر فرازر نقلاً عن الأب نيفن أن أصل هذا اللفظ «أوت» ومعناه الأسرة أو القبيلة. وتدخل عليه الميم متى لحقته ضمائر الإضافة. فنقول مثلاً «نيند أوتم» أي أسرتي و«كيت أوتم» أي أسرتك... وعليه فالأولى بنا أن نسمي هذه الديانة الأوتية أو الأوتمية ولكن قد جرى الاصطلاح على الطوطمية. (أنظر لوروا: «الديانة عند القدماء»، ص 110).

2 ـ طوطم القبيلة

«طوطم القبيلة ـ هو حيوان أو نبات أو شيء آخر يشترك في تقديسه أو عبادته أفراد قبيلة من القبائل ويتسمون باسمه ويعتقدون أنه جدهم الأعلى وأنهم من دم واحد مرتبطون بعهود متبادلة ترجع إلى ذلك الطوطم».

«وللطوطم عندهم اعتباران أحدهما ديني والآخر اجتماعي. فالديني يراد به ما بين الرجل وطوطمه من العلاقات المتبادلة. فالرجل يحترم طوطمه والطوطم يحميه ويحفظه. أما الاجتماعي فهو الحقوق المتبادلة بين أفراد تلك القبيلة التي يجمعها اسم ذلك الطوطم بالنظر إلى القبائل الأخرى المنسوبة إلى طوطمات أخرى وقد تختلف الاعتبارات في كثير من الأحوال».

«فالطوطم من الوجهة الدينية يعتبر أباً للقبيلة وأنها من نسله. ولكل قبيلة حديث خرافي عن طوطمها يتناقلونه أباً عن جد يغلب أن يكون مداره على كيفية انتقاله من الحيوانية أو النباتية إلى الإنسانية. فمن قبائل الإيروكوا من هنود أميركا قبيلة تعرف بقبيلة السلحفاة يعتقد أهلها أنهم متسلسلون من سلحفاة سمينة استثقلت صدفتها فألقتها عن ظهرها ثم تحوّلت إلى إنسان وأولد أولاداً. ومنهم قبيلة الحلزون (البزّاقة) يعتقدون أنهم متسلسلون من الحلزون وأنثى الجندبادستر. وذلك أن حلزوناً ذكراً خلع صدفته ونبت له يدان ورجلان ورأس وتحوّل إلى رجل طويل القامة جميل الصورة فتزوّج أنثى الجندبادستر وأولدها هذه القبيلة. وقس على ذلك قبائل تنسب إلى البط أو الأوز أو غيرهما من الطيور المائية. وفي سينغمبيا قبائل تنتسب إلى وحيد القرن وفرس البحر أو إلى العقرب أو الثعبان. فكل من هذه الحيوانات يعدّ طوطماً للقبيلة التي تسمى باسمه وهي تحترمه وتقدّسه

فلا تؤذيه ولا تقتله. فقبيلة البط مثلاً لا تؤذي هذا الطير ولا تقتله إلا إذا عضّ أحدها الجوع فيأكل البطة وهو يأسف ويستغفر. وكذلك إذا كان الطوطم نباتاً فإنهم يحترمونه ويتجنبون أن يدوسوه أو يأكلوه فمن كان طوطمه الذرة مثلاً فأكلها محرم عليه وإذا كان الطوطم شجرة حرموا إحراق عيدانها».

«ولا يقتصر احترامهم الطوطم على تحريم أكله أو إذيته فإن بعضهم يحرم لمسه أو النظر إليه. فقبيلة الإبل من قبائل الأوهاما لا تأكل لحم الإبل ولا تمس إبلاً ذكراً. وقبيلة رأس الغزال لا تمس جلد غزال قط وقد يحرمون التلفظ باسم الطوطم. فإذا اضطروا إلى ذكره عمدوا إلى الكناية أو الإشارة. فمن هنود الدولاورس في أميركا قبيلة تنتسب إلى الذئب وأخرى إلى السلحفاة وأخرى إلى ديك الحبش فإذا اضطروا إلى ذكر أحدها كنوا عن الأول بالقدم المستديرة وعن الثاني بالساحف وعن الثالث بغير الماضغ والقبائل المذكورة تعرف بهذه الكنايات».

«وإذا مات حيوان من نوع طوطم القبيلة احتفل أهلها بدفنه وحزنوا عليه حزنهم على واحد منهم. فقبيلة البومة في ساموا إذا وجد أحد رجالها بومة ميتة فإنه يقعد إلى جانبها ويأخذ في الندب والبكاء ويضرب جبينه بالحجارة حتى يدميها ثم يكفن البومة ويحملها إلى المدفن كأنها بعض أفراد القبيلة. ويعتقدون أن من أهان الطوطم أو أساء إليه يصاب بالمصائب، ويختلف اعتقادهم ذلك باختلاف القبائل أو البلاد، فبعضهم يعتقدون أن من يأكل طوطمه تصبح نساء قبيلته عواقر، وغيرهم يعتقدون أنهم يصابون بالأمراض

أو النكبات أو نحو ذلك؛ ويتوهم آخرون أن آكل طوطمه يجازى بالموت بأن يقيم الطوطم في بدنه ولا يزال يأكل منه حتى يموت».

«ويؤمنون من الجهة الأخرى أن الطوطم لا يؤذي صاحبه فالذين طوطمهم الحية لا يخافون لسعها وعندهم أن الحية لا تلسعهم. وكذلك قبائل العقرب في سينغمبيا فهم على ثقة أن العقرب السامة تمر على جسم أحدهم ولا تؤذي، وقس على ذلك قبائل الذئاب ونحوها. وكثيراً ما يمتحنون بذلك قرابة من يدعي انتسابه إلى أحدها فمن زعم أنه من قبيلة الثعبان أطلقوا عليه الثعبان فإذا لسعه قالوا إنه مدع كاذب وعلى هذا المبدأ ينبذون كل من لا يراعي الطوطم جانبه ويتجنب إذيته».

«على أنهم لا يكتفون من الطوطم أن يكف أذاه عن أصحابه أو عباده ولكنهم يتوقعون أن يحسن إليهم ويدافع عنهم فتعتقد قبيلة الذئاب أن الذئاب تدافع عنها في ساحة القتال. ويتوهم أكثر أصحاب الطوطمية أن الطوتم ينذر أصحابه بالخطر قبل وقوعه بعلامات أو رموز على نحو ما يعبر عنه بالفأل أو الطيرة».

«ومما يتقربون به إلى الطوطم ابتغاء رضاه أو حمايته أن يتشبهوا به فيقلدونه بشكله ومظهره ويلبسون جلده أو قسماً من جلده أو يتخذون جزءاً منه يعلقونه في أعناقهم أو أذرعهم على نحو التعاويذ في الأمم الأخرى فلا يخلو فرد من تعويذة تدل على علاقته بطوطمه..».

«ومن عاداتهم الدالة على اعتبارهم أنفسهم من نسل

الطوطم ما يجرونه من الاحتفال عند الولادة أو الزواج أو الوفاة ونحوها من الأحوال. قبيلة الغزال الأحمر مثلاً إذا ولد لهم طفل نقشوا ظهره بالحمرة، وإذا كان من قبيلة الذئب صاحت الولائد عند وضعه «قد ولد لنا ذئب صغير»، ويخيطون بقميص الطفل قطعة من عين الذئب أو قلبه. وإذا تزوج واحد من قبيلة الكلب الأحمر في جاوى دهنوا العروسين برماد عظام كلب أحمر. وقس على ذلك سائر القبائل بما ينتسبون إليه من أنواع الطوطم ويحتفلون نحو هذه الاحتفالات عند الوفاة أو الزواج».

3 ـ الزواج الخارجي

«أما الطوطم الجنسي فيراد به اختصاص ذكور القبيلة أو إناثها بطوطم خاص. فبعض القبائل في أوستراليا لذكورها طوطم ولإناثها طوطم آخر. وكلاهما غير طوطم القبيلة، وكذلك الطوطم الشخصي فإن الرجل قد يكون له طوطم خاص به غير طوطم القبيلة وغير الطوطم الجنسي».

«أما طوطم القبيلة من الوجهة الاجتماعية فيراد به تعاقد أهل القبيلة فيما بينها باعتبار علاقتها بالقبائل الأخرى. فأهل الطوطم الواحد يعدون إخوة وأخوات يتعاونون في السراء والضراء بروابط هي أشد مما بين أفراد العائلة الواحدة اليوم. فيتزوج الرجل بامرأة من غير قبيلته وطوطم غير طوطمه وربما نشأ الأولاد على طوطم آخر فإذا انتشبت حرب تعاون أهل الطوطم الواحد على أصحاب الطوطم الآخر فينفصل الرجل عن زوجته والولد عن أبيه وأمه».

«ومن شروط الطوطمية أن رجال الطوطم الواحد لا يتزوجون نساء من قبيلتهم ولا النساء برجال منها وهو ما يعبر عنه علماء العمران

بالزواج الخارجي (exogamy) ويعتقد أصحاب طوطم أن التزاوج في نفس القبيلة مضر بالصحة حتى ينخر العظام. ويعاقبون من يقدم عليه بالموت أو العذاب الأليم. ولذلك فإنهم يتخذون نساء من القبائل الأخرى بالغزو أو المراضاة أو نحو ذلك. والأولاد يرثون على الغالب طوطم أمهاتهم فكأن النسب يتصل بينهم بالأمهات وليس بالآباء كما هو المعهود بيننا».

«وقد تتفرع القبيلة إلى بطون وأفخاذ وتنسب إلى آباء من الحيوان أو النبات بينها نسبة تفرعية مثل تفرع الحيوان إلى الأنواع وما تحتها من الفصائل والتباينات أو بعلاقة أخرى بين طوطم القبيلة وطوطمات الفروع كأن يكون طوطم القبيلة حيواناً وطوطم فرعها نباتاً يأكله ذلك الحيوان مما لا سبيل إلى بسطه»[1].

---

(1) عرب الأستاذ مصطفى فهمي لفظ exogamie بزواج الأجانب وendogamie بزواج الأقارب وعندنا أن لفظتي الزواج الخارجي والزواج الداخلي أدق وأولى. إذ لا يخفى أن كلمة exogamie مركبة من: exos = خارج وgamos = زواج. وكذلك endogamie من endom = داخل وgamos = زواج. زد على ذلك أن لفظ exogamie إذا دل على زواج الأجانب كما في عرف الأولين، فهو يفيد غير هذا المعنى عند المتحضرين. وذلك لأن النسب في الطوطمية يتصل بالأمهات. وأقرب الناس إلى الأب هو ابن أخته أما ولده فيعتبر غريباً عنه. ويجوز لابن العم أن يتزوج ابنة عمه لأنهما ينتسبان إلى طوطمين مختلفين: فهما غريبان. ولا يجوز زواج أولاد الخالات ببناتهن لأنهم أقرباء. وإذا جاء رجل غريب وحلّ في عشيرة واتخذ طوطمها شعاراً له اعتبر من الأقارب وحرم عليه الزواج في نفس العشيرة. وإذا تزوج رجل أرملة ذات بنات جاز له متى كبرن أن يتخذهن زوجات له وهكذا نرى ما في تعريب exogamie بزواج الأجانب من التباس. أما الزواج الداخلي فدليل على رقي العشيرة وعلى تفكك عرى الطوطمية الأصلية، فيتمّ عندئذ الزواج بين الأقارب كما يتم بين الأجانب. (أنظر «علم الاجتماع» للأستاذ فهمي، ص 103، الطبعة الأولى).

«والطوطمية منتشرة الآن في العالم المتوحش فهي عامة بين قبائل أوستراليا وكثيرة الانتشار في شمالي أميركا وفي بناما. والطوطم الشائع هناك الببغاء. ولا تخلو أميركا الجنوبية من آثار الطوطمية على حدود كولومبيا وفنزويلا وفي جيانيا وبيرو. وللطوطمية شأن كبير في أفريقيا فإنها شائعة في سينغمبيا وبين قبائل البقالي على خط الاستواء وعلى شاطىء الذهب الأشانتي وبين الدامارية والبكوانية في جنوبي أفريقيا وفي أماكن كثيرة من تلك القارة المظلمة. ولها آثار في مدغشقر وبعض جزر ملقا. أما في آسيا فلها أثر في أواسط الهند بين بعض قبائل البنغال غير الآريين وفي سيبيريا وبعض جهات الصين وجزائر المحيط ـ وأكثر هذه القبائل أدخلها العلماء في الطوطمية بالقياس التمثيلي لأنها تقدس بعض الحيوانات أو النباتات وأن لم تتسم بأسمائها»[1].

4 ـ قوانين الطوطمية

ونزيد على هذه المقدمة في الطوطمية الخلاصة التي وضعها المؤلف الاجتماعي رينخ Reinach. وهي شبه قانون يحتوي على اثنتي عشرة مادة اختصر بها جميع تعاليم الطوطمية:

1 ـ يمتنع أصحاب هذا المذهب عن قتل بعض الحيوانات، أو أكل لحومها وتكون بعض الأجناس منها موضوع اهتمامهم يحترمونها ويقدسونها ويدعونها طوطمهم.

---

(1) زيدان: أنساب العرب القدماء، الطبعة الثانية، ص 6 ـ 12.

2 ـ إذا مات حيوان منها قضاء وقدراً تحزن القبيلة بأسرها، وتدفنه بنفس الأبهة كما لو كان أحد أفرادها.
3 ـ إن الامتناع عن أكل الطوطم لا يتناول أحياناً جميع الحيوان، ولكن بعض أعضائه فقط.
4 ـ إذا وجد أحد الأفراد نفسه مضطراً إلى قتل طوطمه، يعتذر إليه ويعمل كل ما في وسعه ليخفف من وطأة جريمته.
5 ـ تبكي القبيلة بأسرها طوطمها متى قدمته ذبيحة.
6 ـ يلبس أفراد القبيلة جلد طوطمهم في بعض الحفلات الدينية وفي شتى المناسبات الهامة.
7 ـ تطلق بعض القبائل وبعض الأفراد على نفسها اسم طوطمها.
8 ـ تزين كثير من القبائل أسلحتها بصور طوطمها، ويصور بعض الأفراد على أجسامهم صور حيوانات ويشِمون أنفسهم بها.
9 ـ إذا كان الطوطم حيواناً مفترساً يخشى شره فالاعتقاد سائد أنه يكف أذاه عن القبيلة التي تسمى باسمه.
10 ـ الحيوان الطوطم يحامي عن أصحابه ويدافع عنهم.
11 ـ الحيوان الطوطم يكشف لأصحابه عن المستقبل ويكون له دليلاً.
12 ـ تؤمن أفراد القبيلة الطوطمية بوجود نسب يربطها بطوطمها وبأنها وإياه من أصل واحد.

* * *

5 ـ نظرية هربرت سبنسر

يعتقد سبنسر أن الطوطم ليس في الأصل سوى لقب أو كنية لأحد

الأفراد، كان امتاز بصفات حملت القبيلة على أن تطلق عليه أسماء بعض الحيوانات تشبيهاً وتحبباً؛ على حد قولك فلان أسد أو نعجة. وورث الأبناء هذا اللقب من آبائهم وتوارثونه من بعدهم. ثم توالت الأيام وتعاقبت الأجيال، واضمحل أثر الخيال والتشبيه من هذه التسمية، ونسي الناس عمل القبائل، وتوهموا أنه يوجد نسب حقيقي بينهم وبين طوطمهم فجعلوا منه جدهم الأعلى وأكرموه واحترموه. ثم انقلب التكريم تقديساً والاحترام عبادة فأصبحت الطوطمية ديانة. قال سبنسر في كتابه «أصول العمران»: **«يظهر لي أن أصل القول بالطوطمية خطأ في تفسير الألقاب والكنى أي أن المتوحشين كانوا يسمون أنفسهم بأسماء بعض الحيوانات أو غيرها من الكائنات الطبيعية على سبيل التلقيب. ثم تشابهت هذه الأسماء على أبنائهم فظنوا تلك الحيوانات آباءهم حقيقة فعبدوها وقدسوها»** (زيدان، ص 76).

وذهب نفس المذهب الأستاذ جون لوبوك Lubbock في بحث له عن الطوطمية قال: إذا أردنا أن نعرف كيف قدس الإنسان الحيوان علينا أن نعلم أن الأقدمين كانوا كثيراً ما يتخذون لأنفسهم أسماء حيوانات ككنى لهم. فيطلقها أولادهم أو أصحابهم على الأسرة أو القبيلة بكاملها. فإذا اتخذ واحدهم لنفسه لقب أسد، عرفت أسرته بآل أسد وقبيلته ببني أسد. وهذا ما يجعل للحيوان بعض الإجلال عندهم، ولا يلبث الإجلال أن يصبح ديانة.

ولكن هناك عقبة تقف في وجه هذه النظرية وذلك أن الطوطم في أوستراليا لقب لرهط من الناس لا لفرد منهم. ولا يخفى أن الأولين لم يكونوا يقيمون وزناً للنسب في عهد الأمومة الوحشي بل كان الحسب هو المعول عليه عندهم، أي أن الأولاد كانوا يرثون أسماء

أمهاتهم، لا أسماء آبائهم كما هي الحالة اليوم. فكيف يتم انتقال الكنية من الأب إلى أولاده؟[1].

6 ـ نظريات فرازر

للأستاذ فرازر ثلاث نظريات في الطوطمية، انتقل تباعاً من الواحدة إلى الأخرى على أثر اكتشافات أتى بها الباحثون عن أحوال الأمم المتوحشة.

يرى فرازر أن الأخطار التي تهدّد حياة المتوحش في كل آونة دفعته إلى البحث عن ملجأ أمين يخبىء فيه نفسه ويمنع عنها شر أعدائه. فيكون الطوطم، والحالة هذه، المكان الذي تلتجىء إليه النفس كي تتوارى عن أنظار الناس. ومتى سلَّم المتوحش نفسه إلى طوطمه غدا الطوطم مقدساً لديه، يجله ويدافع عنه، لأن كل أذية تلحق بالطوطم تتجاوب إصداؤها في النفس الملتجئة إليه. ولما كان المتوحش يجهل الحيوان الخاص الذي اختبأت فيه نفسه، فلا بد له من أن يتجنب أذية الجنس عامة. فإذا كانت النفس في بعض الفيلة غدت جميع أفراد هذا النوع محترمة لديه.

إلاّ أن فرازر لم يبق على هذا الرأي لا سيما بعد الاكتشافات التي توصل إليها العالمان بالدوين سبنسر وجيلين سنة 1891 في درسهما أحوال قبائل أوستراليا الوسطى:

بين القبائل المتوحشة في أوستراليا الوسطى قبيلة الأرونتا. وهي ذات اعتقادات غريبة ونظام اجتماعي خاص حملت هذين العالمين على الاعتقاد أنها أكثر القبائل إيغالاً في الوحشية وإليك بعض ميزاتها:

---

(1) فرويد: الطوطم والطابو، ص 155.

1 ـ إن نظام الأرونتا لا يختلف في شيء عن نظام العشيرة، أي أن القبيلة تتفرق إلى عدة عشائر لكل منها طوطمها. إلا أن الطوطم لا ينتقل إلى الأبناء عن طريق الوراثة، ولكن لكل فرد طوطمه الخاص، يستدل عليه عند الولادة. وسيأتي فيما يلي بيان ذلك.

2 ـ إن العشائر الطوطمية غير مقيدة بأحكام الزواج الخارجي أي أن الزواج في نفس القبيلة مسموح به.

3 ـ لهذه العشائر وظيفة اجتماعية خاصة لا نجدها في غيرها من القبائل وتقوم بإحياء حفلة خاصة تدعى حفلة الأنتيشويما (intichuima) تشترك فيها القبيلة بأسرها، وغايتها إكثار نسل الطوطم بالوسائط السحرية.

4 ـ لقبيلة الأرونتا عقيدة غريبة في الحبل والبعث. فأفرادها يعتقدون أن أرواح الأموات تقيم في بعض المناطق من بلادهم تنتظر عودتها إلى الحياة. حتى إذا مرت امرأة في إحدى تلك النواحي دخلت فيها روح فتحبل بها. ومتى وضعت الولد دلت على مكان حبلها، كما توحي إليها مخيلتها، فيستدل منه على طوطم الوليد.

5 ـ تتناقل على ألسنة الأفراد خرافات مفادها أن أجدادهم كانوا يأكلون طوطمهم ويتغذون به.

هذا ما دعا فرازر إلى الاعتقاد أن نظام الأرونتا أكثر الأنظمة الطوطمية قدماً، ولا شك في أن قوماً جهلوا الصلة التي تربط النكاح بالحبل، ولم يعرفوا أن الولد نتيجة العلاقات الجنسية بين المرأة والرجل لهم أوغل الناس في الوحشية.

وفي ضوء حفلة الأنتشويما أتانا فرازر بنظريته الجديدة في

الطوطمية. فرأى أن الناس في الأجيال الأولى للإنسانية كانت تؤلف شبه شركة غايتها الإنتاج والاستهلاك. فكان على كل عشيرة أن توجد بكثرة نوعاً واحداً من الأطعمة تقدمه لسائر القبيلة وبما أنها لا تستطيع أكل طوطمها إلا في بعض الأحوال الاستثنائية، فقد أخذت على عاتقها مهمة إيجاد هذا النوع من الطعام للقبيلة بأسرها، وتأخذ هي طعامها من طواطم (ج. طوطم) العشائر.

إن نظرية فرازر الجديدة تناقض كل المناقضة نظريته السابقة. ففي الأولى نرى المتوحشين يدافعون جهد طاقتهم عن طوطمهم ويمنعون عنه كيد الأعداء لأن كل أذية تلحق به قد تؤدي إلى هلاك النفس الملتجئة إليه، ونراهم في الثانية يقدمون طوطمهم إلى سائر القبيلة.

وهب أن النظرية الأولى مخطئة والثانية هي الصحيحة فهناك عقبة لم يستطع فرازر تذليلها. فإن كان أجداد قبيلة الأرونتا يأكلون طوطمهم فما الذي دعا الأحفاد إلى مقاطعة ما اعتادوه من المآكل، وحضهم على ترك أكل طوطمهم ليقدموه طعاماً لسائر القبيلة؟ وأيضاً فإن هذه النظرية لا تفسر الطوطمية، ولا نشأة الأرواح لأنها تستدل على طوطم الولد من طوطم الميت.

فهذه الصعوبات دعت فرازر إلى تغيير وجهة تفكيره وإيجاد تفسير جديد للطوطمية فأتانا بنظريته الثالثة في هذا الباب.

قد علمنا أن قبيلة الأرونتا لا ترى صلة بين العلاقات الجنسية والحبل، وأن المرأة حينما تشعر بالجنين في أحشائها يتبادر إلى ذهنها أن روحاً غادرت دار الأموات ودخلت فيها، فتدل على مكان إقامة تلك الروح ليتم للقبيلة معرفة طوطم الولد.

ولا جرم أن فرازر لا يستطيع الاستناد إلى هذا الاعتقاد ليفسر الطوطمية، لأن الحبل مبني على وجود الطوطم. ولكن إذا رجعنا

خطوة في تاريخ الإنسانية، وافترضنا أن المرأة في بادىء الأمر كانت تعتقد أن الحيوان أو النبات أو الحجر أو الشيء الذي كانت تفكر فيه حين شعرت بأنها حبلى قد دخل هو نفسه في أحشائها، ليأخذ بعدئذ شكل بشر، استطعنا أن نجلي بعض الغياهب عن الطوطمية. فالطوطم يكون دخل في المرأة وأصبح جنيناً. ومن المنطق أن يمتنع الناس عن قتله أو أكله لأنهما من أصل واحد. وإذا رأينا المتوحش يأكل طوطمه في بعض الحفلات الهامة، فما ذلك إلا ليقوي الصلة التي تربطه به ويستمد شيئاً من قوته.

ولكن هذه النظرية لا توضح لنا الأسباب التي دعت إلى الزواج الخارجي وأدت بالمتوحش إلى مقاطعة نساء عشيرته ليتزوج في عشيرة أخرى. وقد انتقد دوركهيم هذه النظرية الثالثة وأظهر مواطن ضعفها في مجلته المعروفة «السنة الاجتماعية» فلم يبق من يقول بها. ومن أهم ما جاء فيها أن قبيلة الأرونتا ليست أشد القبائل تأخراً بل أكثرها تقدماً في مضمار الحضارة والعمران، فهي تأكل طوطمها ويتزوج رجالها في نفس قبيلتهم خلافاً للأنظمة التي تسير عليها سائر القبائل، فهي تمثل عصر الطوطمية الذهبي.

7 ـ نظرية فرويد

للأستاذ الألماني فرويد صاحب المذهب الجديد في التحليل النفسي نظرية غريبة في الطوطمية أوردها في كتابه «الطوطم والطابو»[1] نأتي على ذكرها في هذه العجالة إتماماً للفائدة.

يأخذ فرويد أساساً لأبحاثه الغريزة الجنسية وتأثيرها في حالات

(1) طابو (tabou) لفظ أخذ عن الهنود الحمر في أميركا ومدلوله المحرمات ويرادفه في العربية لفظ مقدس، ممنوع، محرم.

الولد النفسية. ويزعم أن الولد يكون متأثراً بها منذ السنين الأولى لحياته. ومن أشهر مظاهرها أن الفتاة تحب أباها أكثر من أمها وتحسدها عليه، وأن الغلام يحب أمه ويكره أباه لأنه يرى فيه خصماً له. والولد وإن يكن لا يفقه ما يريد، غير أن الغريزة الجنسية قد بدأت عملها فيه وأخذت تلقي إليه أوامرها من الطبقات الغامضة للشعور. إلا أن الكراهية التي تسبّبها منازعة الابن لأبيه لا تبلغ أبداً أشدها، لأنها تجد في وجهها عقبات شديدة تخلقها المحبة الوالدية، وإعجاب الولد بضخامة أعضاء أبيه التناسلية. بيد أن المقت، وليد الغيرة والحسد، وقد سببه استمتاع الأب بالأم دون الابن، لا يزول من قلب الغلام، ولكن يتحول إلى شيء آخر ليصبح موضوع كره وإعجاب معاً. وأكثر ما يكون هذا الشيء حيواناً كالكلب أو الحصان أو الديك أو الفأر وقد يكون غير ذلك. ويعزو فرويد إلى هذا الحادث النفسي سبب خوف الأولاد من الحيوانات، فالخوف يسببه الوالد ويتحوّل إلى الحيوان.

وعلى أساس هذه الآراء في الغريزة الجنسية حاول فرويد إيجاد حل للطوطمية. فرأى أن الطوطم يكنى به عن الوالد، وقد تحوّلت عاطفة الحسد والكره إليه. ويدعم فرويد نظريته هذه بآراء داروين في حياة الإنسان الأول. فقد درس هذا العالم حياة القردة الراقية، وذهب إلى أن الإنسان في بادىء أمره قد عاش كالقرد في شرذمات بسيطة يترأس كل واحدة منها ذكر قوي حسود يستقل وحده بالإناث، ويمنع الذكور من أولاده عن نكاحهن، حتى إذا اشتدت سواعدهم، وضاقوا به ذرعاً، قاموا ينازعونه ويتنازعون فيما بينهم، وتكون الغلبة لأقواهم. فيستقل دونهم بالنساء ويطرد خصومه من الحظيرة.

ويوافق فرويد داروين على هذا الري ويفسر الطوطمية ونشأة الديانات كما يلي:

قويت سواعد الأبناء وضاقت صدورهم بجوار أبيهم واستقلاله دونهم بالنساء. فتألبوا عليه يوماً وقتلوه وشربوا دمه وأكلوا لحمه ليستمدوا شيئاً من قوته. غير أنهم بعد أن قاموا بهذه الجريمة، وشفوا غليلهم من هذا المستبد حدث لهم ما يحدث عقب كل عمل سوء. فقد ظهرت لهم جريمتهم بأشنع أشكالها، وندموا على ما فات، وأنكروا على أنفسهم فعلتهم، وحرّموا عليها الاقتراب من نساء أبيهم، تنفيذاً لأوامر الميت، وعكفوا على الطوطم، وهو الشيء الذي تحولت إليه عاطفة الحسد والإعجاب في حياة والدهم، فأكرموه وامتنعوا عن قتله وأكله إلا في بعض الحفلات الدينية، يعيدون فيها ذكر هذا الانتصار ويأكلون طوطمهم ليُدخلوا في أجسامهم شيئاً من القوة الكامنة فيه، ولكنهم يفعلون ذلك وهم يتأسفون ويستغفرون، كما سبق ورأينا في كلامنا عن الطوطمية.

وعليه، فهي جريمة الأولاد التي دعت إلى تحريم الزواج في نفس العشيرة والامتناع عن قتل الطوطم. ولما ظهرت لهم شناعة جريمتهم تعاهدوا فيما بينهم على صيانة حياتهم، وحرَّم الواحد منهم على نفسه قتل أخيه. ومضى وقت وإذا بهذا التحريم يصبح عاماً يشمل الناس كافة ويأخذ شكل الوصية المعروفة: لا تقتل.

وإذا ألقينا نظرة ناقد على جميع الديانات التي جاءت بعد الطوطمية رأينا أنها مبنية على الشعور بجرم فظيع قام به الناس، وعلى عاطفتَيْ أسف وندم؛ وما الخطيئة الأصلية إلا نتيجة إساءة قام بها الأولاذ نحو الإلّه الأب.

وتطورت الطوطمية وأخذ الدين أشكالاً أخرى فأصبح الآب إلّهاً،

ونسيت الناس جريمتها فلم تعد ترى صلة بين الطوطم والأب، وغدت الذبيحة قرباناً تقدمه الأمم إلى العزة الإلّهية.

غير أن من الخطأ الفادح أن نظن أن شعور الناس بالجرم، لتطاولهم على إرادة أبيهم، قد درست معالمه في الديانات الحديثة. فما تقديس العُزوبة إلا الامتناع عن المرأة لأنها كانت سبب ثورة الأبناء على والدهم، وما الذبيحة (المناولة) سوى حفلة دينية يأكل فيها الناس جسد طوطمهم. وهذا ميترا الإلّه الهندي الشاب قد أنقذ إخوته بذبحه هو وحده والده[1]؛ وهذا المسيح قد أنقذ إخوته من الخطيئة الأصلية إذ قدم نفسه فداهم. وقد كان يرغب الابن في أن يحل مكان أبيه، ويكون شبيهاً به، فحقّق اليوم رغائبه وحلت ديانة الابن محل ديانة الأب. هذه هي باختصار نظرية فرويد في الطوطمية، وهي لا تخلو من الغرابة في بعض نواحيها. ونحن لا نريد الإفاضة في الردّ عليها، إذ أن فرويد نفسه يقول في مقدمة كتابه: «**إني أعتقد أني أوجدت حلاً يكاد يكون نهائياً لمسألة الطابو؛ إلا أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالطوطمية. والواجب يقضي عليّ بأن أقول إن الحل الذي ارتأيته ليس سوى حل تسمح به العلوم النفسية في حالتها الحاضرة**».

إلا أننا نلفت انتباه القارىء للمسائل الآتية:

1 ـ لنسلّم مع فرويد بحصول جريمة في فجر الإنسانية. فما الذي دعا الإنسان إلى تخليد ذكرها، ولماذا ظلت الألسنة تتناقلها من جيل إلى جيل؟ فكثير من الأولاد يثورون على آبائهم ويقتلونهم في حدة

---

(1) تصور لنا الخرافات الهندية الإلّه ميترا يذبح البقر وحده.

غضبهم، ولكن أحفادهم لا يأبهون لهذه الجريمة، ولا تلبث الأجيال التالية أن تنسى هذه الفعلة الشنعاء.

2 ـ في المسألة قولان: إما أن نفترض، في الأصل، وجود رهط واحد، وإما جملة أرهاط. ففي القول الأول يكون ابتداء الإنسانية وانتقالها من الحيوانية قد تمّ في هذا الرهط الوحيد. غير أن فرويد يذكر لنا أن الأولاد قد أخذهم الضمير بتوبيخه وشعروا بفداحة عملهم... وهذا دليل على وجود شعور خلقي عندهم، مما يبرهن على أن الإنسانية سابقة لهذا الرهط. وفي القول الثاني يكون قد أتى زمن على ظهور الإنسانية فتشعبت فروعها وكثرت أرهاطها. فإذا صحت نظرية فرويد يجب أن تحدث الجريمة في آن واحد في جميع الأرهاط، وإذا تخلف رهط واحد عن الفتك بأبيه، كانت سلالته بريئة من الخطيئة الأصلية. ولا يتم الفتك جملة إلا بعد تواطؤ بين جميع أفراد البشرية يومئذ، مما يستحيل وقوعه. وهذا ما دعا الأستاذ كروبر إلى القول: إن نظرية فرويد ليست سوى تاريخ في قالب قصصي.

8 ـ نظرية إميل دوركهيم

لما كانت الطوطمية تهتم قبل كل شيء بتقسيم الأحداث والأشياء إلى فئتين مختلفتين الواحدة محرمة والأخرى محللة، فقد اعتقد دوركهيم أنها مذهب ديني وأنها أقدم ديانة عرفت حتى الآن، بل إنه لا توجد ديانة أقدم منها، لأننا لا نستطيع إيجاد حل لها إلاّ إذا أخذنا أساساً لأبحاثنا العشيرة ونظامها الاجتماعي؛ وأيضاً لأن الرابطة التي تضم أفراد القبيلة بعضهم إلى بعض مصدرها الطوطم لا وحدة الدم والسكن.

وإذا بحثنا عن أنواع الطواطم، رأينا أن طوطم العشيرة أقدمها.

وذلك لأن الجماعات الصغيرة من الناس أول ما تكون مشتركة في عواطفها ومعتقداتها وطرق معيشتها حتى إذا ارتقت وانقسمت الأعمال الصناعية والتجارية بين أعضائها ظهرت النزاعات الفردية[1].

ولكن ما الذي تعبده العشيرة، أهو الطوطم أم القوة الكامنة فيه؟ يعتقد دوركهيم أن الكون، في نظر الأولين، مُسَيَّر بمجموعات من القوى يتصورونها على أشكال حيوانية أو نباتية أو جمادية؛ وأن المتوحش لا يعبد هذا الحيوان، أو تلك الشجرة، أو ذاك الشيء، ولكن القوة الموجودة في هذه الكائنات، وما الطوطم إلا شكل مادي تخلقه المخيلة، ولباس ترتديه هذه القوة، في تقرّبها إلى الأذهان.

ويدعو المتوحش هذه القوة تارة (واكان) وطوراً (أورنندا) على حسب القبائل. ولكن إن تعدّدت الأسماء، فالمسمى واحد، فالمانا والواكان والأورندا هي القوى التي تسيّر كل ما في الكون.

ولقد حمله على هذا الاعتقاد سبب اجتماعي ونفسي معاً. فمن

---

(1) طوطم القبيلة وطوطم العشيرة:

ذكر زيدان، في اختصاره المذهب الطوطمي، طوطم القبيلة بدلاً من طوطم العشيرة، وذلك نقلاً عن كتاب فرازر «الطوطمية والزواج الخارجي». إلا أن فرازر أراد بطوطم القبيلة طوطم العشيرة كما نبّه إليه فرويد في كتابه «الطوطم والطابو»، ص 145. ولقد وقع نفس الالتباس في المختصر الذي أوردناه بعد كلام زيدان نقلاً عن رينخ.

ولقد دعانا إلى الإتيان بهذه الملاحظة كون طوطم العشيرة أقدم بكثير من طوطم القبيلة، حتى أن بعض كتبة الاجتماع أنكر وجود طوطم القبيلة وهذا غريب (أنظر كيراه: المرء والمحرم، ص 59). فمع أننا نسلم بأن الأولين لم يتوصلوا إلى القول بوجود طوطم للقبيلة إلا بعد تطورات كثيرة أتت على هذه الديانة، فنحن نرى أن طوطم القبيلة يؤلف إحدى الحلقات النهائية في سلسلة هذا التطور. وإلا تغدو نشأة الديانات الكبرى مبهمة، لأنها قد تمت بالانتقال من طوطم العشيرة إلى طوطم القبيلة، إلى توحيد طواطم القبائل في المصر الواحد، كما سنرى في هذا البحث.

المعلوم أن الفرد في هذه القبائل يعمل سريعاً بما توحي إليه نزعات نفسه ورغباتها، دون أن يكون للإرادة والعقل سلطان عليه. وإذا أمعنا في درس الأحوال الاجتماعية التي تعيش فيها أمثال هذه القبائل لرأينا أن الأعياد تتناول قسماً كبيراً من حياتها، وأنها تقضي أياماً بل أسابيع بكاملها في رقص وهرج ينتج عنهما نوع من القوة الكهربائية تجعل المحتفلين في حالة لا توصف من التحمس. قال دوركهيم واصفاً هذه الحفلات: «إنك لا ترى إلا حركات عنيفة، ولا تسمع سوى أصوات منكرة لا تختلف عن عواء الذئاب، وضجيج يصم الآذان يزيد في هول حالة المتوحش النفسية. ولما كان الجمع لا يستطيع التعبير عن عاطفة يشعر بها جميع أفراده إلا إذا اتبع شيئاً من النظام في الحركات والمشي، فقد خرجت الأصوات منظمة وأتت الحركات عفواً على شيء من الترتيب: فكان الغناء وكان الرقص».

فكيف تكون حالة المرء بعد تجارب كهذه، ولا سيما إذا توالت الأعياد؟ أتراه يشك بعد ذلك لحظة في أنه يوجد كونان مختلفان لا وجه للشبه بينهما، الأول حيث يقضي حياته اليومية في هدوء وسكون يشبه حياة القبور، والثاني حيث يشعر بقوى هائلة تحمله في طياتها وتجعله في نشوة وحماسة تبلغان به حد الجنون؟ (المظاهر، ص 313).

ولا يشعر الفرد بقوة ضغط الاجتماع في الأعياد والحفلات فحسب، ولكن أيضاً في حياته الهادئة، في حياته اليومية. فللرأي العام قوة تضغط على شعور الأفراد، وتجعلهم يعتقدون وجود قوات خلقية خارجة عنهم لها تأثيرها في أعمالهم. والأوسترالي لا يخضع لهذه القوات خوفاً منها فقط، ولكن لأنه يرى في نفسه ما يدفعه إلى القيام بهذه الأعمال عفواً. فهو يشعر بأنه يخضع لوصية ويقوم

بواجب. فيخيّل إليه أن الكون مملوء بقوى تأمرنا وتغيثنا، تتحكّم بنا وتحسن إلينا، في نفس الوقت. وليست هذه القوى سوى الشعور الخلقي، وهو شعور لم يستطع الناس تمييزه من المجتمع إلا بالرموز الدينية.

وعليه، فإن أصحاب المذهب الطوطمي لا يعبدون الطوطم، ولكن القوة الكامنة فيه، وهي قوة خلقتها الحياة الاجتماعية. ولكن ما الذي حمل المتوحش على أن يتصور هذه القوى على أشكال الطوطم؟ ذلك أن الطوطم هو بمثابة عَلَم للقبيلة، فبه تعرف وإليه تنتسب. وبما أنه عنصر اجتماعي ثابت في وجه الأيام، فقد تبادر إلى ذهن الأولين أن القوى المسيطرة عليهم، والتي تدفع الناس إلى التعاون والعمل يداً واحدة، مصدرها الطوطم.

أمامنا مسألتان غامضتان في هذه النظرية: ما الذي دعا المجتمع إلى اتخاذ عَلَم يضم شمل أبنائه؟ ولماذا اتخذ العلم من نوع دون آخر؟

أما اتخاذ المجتمع الطوطم كعلم له، فهذه مسألة نفسية كثيراً ما نراها أمام أعيننا. فمتى جمعت الناس وحدة التفكير ووحدة المعيشة، فهم محمولون طبعاً على عمل تصاوير ونقوش على أجسامهم تذكّرهم بهذه الوحدة. ولقد ذكر الكاتب الاجتماعي لمبروزو مثلاً من هذا القبيل، وهي حكاية عشرين طالباً قضوا حياتهم المدرسية معاً، وحينما انتهت دروسهم وآن وقت الافتراق نقشوا على أجسامهم علامات تذكّرهم أبداً بالسنين المدرسية.

وأما اختيار الطوطم من نوع دون آخر، فعلى الأرجح أن كل مجتمع اتخذ لنفسه، كعلامة تفرقه عن سواه، الحيوان أو النبات أو الجماد الذي يكثر وجوده في ضواحيه.

ويتابع دوركهيم نظريته فيفسر لنا كيف نشأت في أذهان الناس فكرة وجود النفس.

إن المتوحش يشعر بقوة فيه مستقلة عنه وعن إرادته، تأمره وتسنّ له القوانين وتحاسبه على كل عمل يأتي به، إن خيراً وإن شراً. وليست هذه القوة إلا جزءاً من القوة الطوطمية المسيطرة على كل المجتمع. ولقد رمزت المنطقية الأولية بالنفس إلى هذه القوة المالكة شعور الفرد، ورأت فيها كائناً حياً لا يموت لأنها جزء من القوة الاجتماعية الخالدة بخلود المجتمع.

وإذا كان لكل عشيرة طوطم تحترمه وتعبده، فلا بد لها، إذا ما تآلفت آحاد القبيلة، من طوطم واحد أعظم وأكبر من جميع الطواطم، يضم شمل جميع العشائر تحت حمايته. ومن هنا نشأت فكرة وجود إلّه يحمي القبيلة، وما هو في الأصل إلا طوطم مسيطر على سائر الطواطم خلقته وحدة القبيلة.

وعلى الجملة فإن دوركهيم يضع نصب عينيه الفكرة القائلة بأن الديانة ليست وليدة الأوهام والخيال ولكن لها وجودها في عالم الحقيقة، وما هي سوى رموز يعبّر بها الإنسان عن حقيقة راهنة. ويسعى مؤلفنا في الكشف عما تخبىء هذه الرموز، فيبحث عن الطوطمية لاعتقاده أنها أقدم الديانات، ويذهب إلى أن الطوطم رمز للقوة الاجتماعية، وأن الأقدمين، بتقديسهم الطوطم، يقدسون المجتمع مصدر كل دين. وما النفس في عرفه إلا رمز للكائن الاجتماعي، وما الإلّه إلا المجتمع نفسه بعد أن اتسع واتحدت أجزاؤه.

بقي علينا أن نبحث عن الزواج الخارجي.

يراد بالزواج الخارجي عادة تتبعها أكثر القبائل المتوحشة في منع

الزواج في نفس العشيرة أو بالأحرى في عدم السماح بالعلاقات الجنسية بين أعضاء مجتمع ينتسبون إلى نفس الطوطم.

ففي المجتمعات التابعة لنظام الأمومة ينتسب الأولاد إلى أمهم لا إلى أبيهم. فإذا كان الأب من طوطم السلحفاة والأم من طوطم التمساح كان الأولاد من طوطم التمساح. وقد يسكن الابن مع أبيه على اختلاف النسب بينهما في الطوطمية. ولا يجد الأب خلفه في أبنائه، بل في أولاد أخته.

أما في المجتمعات التابعة لنظام الأبوة فالانتساب يكون إلى طوطم الأب لا إلى طوطم الأم، أي أن الأولاد يكونون من طوطم السلحفاة، في المثل السابق.

وسواء اتبع نظام الأمومة أو نظام الأبوة ففي كلتا الحالتين لا يجوز للأخ، في المذهب الطوطمي، أن يتزوج أخته، لأنهما أبداً من نفس الطوطم. وهذا ما دعا بعضهم إلى الاعتقاد أن الزواج الخارجي غايته حفظ الأسرة وسلامة الأخلاق، وعندنا أن هذا القول من أدلة الجهل لسنن المذهب الطوطمي. فإذا حظر على الأخ زواج أخته لأنها من نفس الطوطم، فالأب يستطيع أن يتزوج بناته في حالة انتسابهن إلى الأم، والابن يستطيع أن يتزوج أمه في حالة انتسابه إلى الأب.

هناك سؤال تلقيه علينا طبيعة الحال. أترى الطوطمية سابقة للزواج الخارجي، أم أن الزواج الخارجي أقدم منها؟ لقد رأينا كيف يعلل فرويد الطوطمية فإذا بها عنده نتيجة الغريزة الجنسية ومنع الأب أبناءه عن التزوج في نفس الرهط. أما دوركهيم فهو ذو رأي يخالف هذا القول، فالطوطمية عنده سابقة للزواج الخارجي، إذا صحّ وكانت الطوطمية والديانة معها نتيجة اجتماع الناس.

وبما أن المتوحش لا يجسر على الجلوس في ظل شجرة طوطمية، فكيف يستبيح لنفسه الزواج من امرأة طوطمية، فيقعد أمامها ويكلمها ويداعبها؟ وقد علمنا أن هذه القبائل لا تذبح طوطمها ولا تأكله إلا في بعض المناسبات الخاصة، وتعد كل خرق لحرمة الطوطم جناية لا تغتفر. أليست كذلك جناية لا تغتفر أن يطمث رجل امرأة من طوطمه فيسيل دمها أمامه ـ وهو دم الطوطم ـ ويكون هو المسبب؟ هذا، وأن حيض المرأة وحده كفيل بمنع الزواج الداخلي، لأن الرجل يرى في دمها دم طوطمه.

* * *

يعزو إميل دوركهيم نشأة الديانة إلى الحياة الاجتماعية. فالأفراد بتآلفهمْ يعيشون حياة كلها حماسة ونشاط ينبعث منها شكل تيار كهربائي يتوهمون أنه صنع الإلّه، مع أنه ليس من الإلّه في شيء، ولكنه وليد الحياة الاجتماعية. إلا أن هذا العامل لا يكفي وحده لإيجاد هذا التيار، وإلا لكان علينا أن نجد عند بعض الحيوانات ما نراه عند الإنسان، لأن منها التي تعيش ضمن جماعات كالفيلة والعصفور الدوري والنمل والنحل. ونكاد لا نرى أثراً لذلك حتى عند أرقاها وأشدها ذكاء، كبعض القردة. وهذا يدلنا على أن تجمهر الأفراد لا يكفي لانبعاث الحياة الدينية، وإنما السبب الأساسي هو في تركيب الجسم وتكوين الجهاز العصبي، تمدهما قوة الاجتماع. وقد قال بوغله أحد مساعدي دوركهيم ما معناه: إن اختلاف التجارب وكثرة الاختلاط بين الأفراد لا تولد الأفكار والآراء المعروفة اليوم، لو لم يكن للإنسان من طبيعته دافع على العمل، على صورة محدودة. ولكن أهذه الطبيعة هي من صنع المجتمع؟ أترى الذكاء هو أيضاً من صنع المجتمع؟ في وسعنا أن نؤكد أن

الحياة الاجتماعية قد عملت كثيراً على توسيع نطاق هذه الطبيعة وهذا الذكاء، غير أننا لا نستطيع أن نبرهن على أنها العامل الوحيد على إيجادهما[1].

وجملة القول، إن نظرية إميل دوركهيم في الديانة لا تخلو من التطرف والمغالاة. وقد بذل صاحبها جهده ليَجعل منها برهاناً على صحة مبادئه في تأثير الحياة الاجتماعية. فكان من جراء هذا الاهتمام أنه أهمل بعض العوامل الهامة في حياة الإنسان، كالمحيط الجغرافي والتركيب الجسمي؛ غير أنه، على ما في نظريته من نقص في بعض النواحي ومبالغة في نواح أخرى، قد جعلنا نلمس لمس اليد تأثير المجتمع في نشأة الحياة الدينية.

9 ـ نظرية لوروا

لكي لا ينسب إلينا التحامل الديني في القضايا الاجتماعية، لم نر بدأً من التكلم عن نظرية مونسينيور لوروا في الطوطمية، وقد أتى بها بعد أن قضى شطراً من حياته بين قبائل البنطو والنغريل في أواسط أفريقيا، فتعلم لغاتها واطلع على أسرار ديانتها فغدا من الثقات في هذه المواضيع. يزعم لوروا أن الأسرة أقدم المجتمعات الإنسانية بل إنها أساس كل مجتمع؛ وينتقد النظرية التطورية فينكر أن يكون الإنسان قد ابتدأ حياته على مثال الحيوانات الكبرى، يعيش متنقلاً في رهط مؤلف من عدة نساء وذكر حسود.

ومن أدلته على وجود الأسرة عند الأولين محبة الابن والدته محبة تفوق حد الوصف. وغالى في أهمية الأسرة عندهم فجعلها موضع

---

(1) P. Sorokin: Théories sociologiques contemporaines, p. 343.

اهتمام الفرد الذي يظل قلقاً لا يهدأ له روع حتى يتم له إنشاؤها أو العيش في ظلالها. وهي تتألف على الغالب من رجل وامرأة عند النغريل، وقد تتعدّد الزوجات في غيرها من القبائل السود، أما تعدد الأزواج فغير معروف عندهم.

ولا يزال نظام الأمومة متبعاً في هذه القبائل، وذلك رغبة في التأكد من صحة نسب رؤسائها، لأن الابن قد يكون من غير أبيه الشرعي في نظام الأبوة.

ولا تزال هذه القبائل على الزواج الخارجي؛ ويعتقد المؤلف أن حاجة الفرد إلى الأعوان هي الداعية إلى هذه العادة. فالواحد منهم أبداً في حل وارتحال ومن البديهي أن يسعى في توسيع مدى علاقاته بجيرانه طمعاً بالضيافة وحسن التعامل وكثرة الأصحاب وشدة العصبية، حتى إذا وجد في حالة حرب كان له من يشد أزره وينتصر له. ولذا فقد منع الزواج في نفس العشيرة رغبة في مساعدة الأصهار وعشائرهم.

وبما أن الزواج الخارجي هو إشباع الشهوة الجنسية في محيط غير الأسرة فقد زعم لوروا أن المتوحش يرمي إلى هدف آخر وهو حفظ الأخلاق وسلامة الأسرة.

والحاجة إلى الأعوان هي التي أدت إلى الطوطمية. فصعوبة المعيشة في تلك المناطق النائية وشدة الحرارة فيها تدعوان رب البيت إلى التعاقد مع الحيوانات لكي يأمن شرها ويفوز بحمايتها. ولذا نراه يتقرب إلى كبير القطيع ويخطب ودّه، لاعتقاده أنه متى فاز بصداقته هانت عليه السيطرة على القطيع بأسره.

ثم توارث الأبناء من أبيهم هذا التعاقد وانتقلت هذه العادة، عن طريق المشابهة، من عالم الحيوان إلى عالم النبات والجماد فأصبحت

نظاماً اجتماعياً عاماً، وغدت العشيرة، والفرد معها، تتكنى بأسماء الحيوانات، تمييزاً لها من سائر العشائر والأفراد. وأكثر ما تكون هذه الكنى أسماء حيوانات عرفت بقوتها ورشاقتها وحيلتها وجمالها (ص 126).

إلا أن الإنسان في اتفاقه مع الحيوان يرمي إلى ما فوق الحيوان، إلى الروح الموجودة فيه، إلى عالم الأرواح. قال لوروا: «إن الإنسان يرمي خاصة إلى الأسرة الحيوانية، وقد شدّ أزرها وجود روح فيها تمدها بالمساعدة وتعطف عليها. وقد تكون هذه الروح روح الحيوان نفسه، أو روح أجداده... فما الاتفاق مع الحيوان إلا اتفاق مع العالم غير المنظور بواسطة مخلوق منظور» (ص 122).

وعليه فالطوطمية لم توجد الوجدان الديني الخلقي، ولا الاعتقاد بالأرواح، ولا تقديم الذبائح، بل تفترض وجود جميع هذه الأمور قبلها. وما هي بالديانة ولا شبه الديانة، ولكن «تعاقد سحري اجتماعي» (ص 132)[1].

* * *

1 ـ لا توجد أدلة قوية تثبت لنا أن ابتداء حياة الإنسان كانت في أسرة تضم شمله ـ والأنتروبولوجيا والنظرية التطورية تقولان بعكس ذلك ـ وأما محبة الابن لأمه فبرهان على أن الغريزة واحدة في شتى المجتمعات.

2 ـ إذا دلت الأمومة على الرغبة في التأكد من صحة النسب فذلك برهان ضد المؤلف لا له، إذ يدل على أن حسن الأخلاق ـ

---

(1) أنظر لوروا: «الديانة عند الأولين»، الفصل الثالث.

وسلامة الأسرة معه ـ أمر يرتاب به. وفي هذه الحالة كيف تمّ الانتقال من الأمومة إلى الأبوة؟

3 ـ إن الزواج الخارجي يمنع زواج فردين من نفس الطوطم، كما رأينا، ولكن لا يمنع الأب من تزوج بناته، في النسبة إلى الأم، ولا الابن من تزوج أمه في النسبة إلى الأب، فأين سلامة الأسرة إذاً؟

4 ـ إذا صحت نظرية لوروا في التكني بأسماء الحيوانات، لكانت الطواطم من الحيوانات الكبيرة والقوية، كالفيل والنمر والأسد والحصان. غير أن الطواطم أكثر ما تكون من الحيوانات الحقيرة والضعيفة. ونحن لا نرى قوة وجمالاً وخفة ورشاقة في السلحفاة والضفدعة والحرذون والحلزون. . .

5 ـ يقول لوروا إن المتوحش يرمي في اتفاقه مع الحيوان إلى العالم غير المنظور. وليته كان أظهر لنا علاقة الحيوان بهذا العالم، وأسباب اعتقاد الإنسان وجود قوة أو روح في الحيوان تسهل العلاقة بالأموات والآلهة.

6 ـ وأخيراً إن قبائل البنطو والنغريل مرتقية جداً بالنسبة إلى قبائل أوستراليا، فهي تسمح للرجل الأبيض بتصويرها وتصوير أسرار ديانتها ـ كبعض النقوش والجماجم ـ وهذا ما لا تسمح به قبائل أخرى.

الفصل الخامس

نحو نظرية جديدة

«إن الكائن البشري عندما يرى ضآلة جهده حيال حوادث الطبيعة الغامضة، ويشعر بعاطفتي الخوف والأمل تقودانه في أعماله، لا بد له من أن ينسب الحوادث الكثيرة المستعصية على ذكائه إلى أسباب عديدة...».

«ونحن في درسنا القضايا المتعلقة بديانة البشرية السابقة للتاريخ، علينا أن نترك جانباً فكرة التوحيد الديني لنحصر اهتمامنا في النظرية الطبيعية، سواء كانت منسوبة إلى العوامل الشمسية أو الأرضية. فالكواكب والسيارات والصواعق والزوابع والأمطار والرياح والبرد والحر كانت آلهة في مكان ما من زمن ما. وكذلك الأمر في المياه والينابيع والأنهر والجبال والصخور والحيوانات...».

مورغان، البشرية السابقة للتاريخ (ص 263 ـ 265)

□ استعرضنا في الفصول السابقة أشهر المبادىء في الديانة، وشتى النظريات في الطوطمية، مؤملين الوصول إلى حل مقنع في نشأة الدين وتطوره؛ فإذا بنا في سوق كثر فيه الأخذ والرد، وعرضت فيه

بضاعات مختلفة الأجناس، متعددة الألوان، لا يعرف المرء أيها يختار، ولكن لا بد له من الاختيار. ولقد خرج المتدين على المناقشة والجدال، والقيل والقال، وإيمانه وطيد بخالق العالم، وأراح نفسه وفكره من هذه المشاكل، وتبرم بالعلوم ونظرياتها، زاعماً أنها عاجزة عن بت أمثال هذه المواضيع.

أترى من الحكمة أن نأتي بنظرية جديدة في هذا الباب، بعد أن تبينت لنا صعوبة المسلك؟ أليس من السذاجة أن نتوقع لنفسنا النجاح، حيث مني بالخيبة الثقات في علم الاجتماع؟ لسنا من الغرور بحيث تساور نفسنا أمثال هذه الأوهام. ولئن أقدمنا على معالجة هذا الموضوع على معرفة منا بالعقبات الكأداء المنتشرة في هذا السبيل، فما ذلك إلا إرضاء للنفس الطموحة التي تتمنى لو تساعد صفوة المفكرين على إيجاد الحقيقة.

إن النظريات في الديانة تكاد تكون على نوعين: إما اجتماعية محضة، وإما نفسية محضة؛ وهذا ما يمهد لها سبيلاً سهلاً إلى الغلو. فبينما نرى الفئة الأولى تكتفي بالحدث الديني العام، مهملة العواطف التي تتنازع المؤمن، إذا بالثانية تتخذ من العاطفة الدينية الخاصة دعامة لتشييد صرح الديانة. وأيضاً، فإن أصحاب النظريات النفسية كثيراً ما اتخذوا من منطق الفرد الأبيض المتحضر أساساً لفهم عقلية المتوحش، عن طريق المقارنة والمشابهة. وعلى عكس ذلك فإن فريقاً من علماء الاجتماع قد أحل الشعوب المتأخرة مرتبة لا تعلو مرتبة العجماوات بكثير؛ وأنهم في كلتا الحالتين لمسرفون.

1 ـ العاطفة الدينية

علينا أولاً أن نبحث عن العاطفة الدينية. أترى هناك وجود حقيقي

خاص لما يدعونه عاطفة دينية، (كما توجد عاطفة الخوف والحب)، أم أنها جملة من العواطف النفسية اتخذت لوناً جديداً لعكوفها على أمور الدين؟

إن عواطف الحب والخوف والرغبة والغضب تتخذ أشكالاً جديدة كلما تغيرت مواضيعها. فالحب البنوي تخالف مظاهره الحب الزوجي، والرغبة في العلوم تتخذ مظهراً غير الرغبة في المال، مع أن أساس العاطفة واحد. وهذا ما جعل المفكرين المعاصرين يمتنعونَ عن الإتيان بتعريف صريح للعاطفة الدينية. فالديانة عند فلورنوا (Flournoy) مجموعة من التأثيرات والعواطف والرغائب ذات طابع خاص. وإليك ما جاء به وليم جيمس في كتابه القيم عن «التجربة الدينية»:

«ماذا نقول عن العاطفة الدينية التي يرمز إليها في كثير من الكتب كما لو كانت أحد العناصر النفسية المحدودة؟. . . ألا نرى كيف يشبهها بعضهم بعاطفة الخضوع، ويشتقها آخر من الخوف، ويردها ثالث إلى الحياة الجنسية، ويضمها رابع إلى عاطفة اللانهاية؟ وهذا الخلط وحده كاف لينير في نفوسنا الشكوك. أتراهم يتكلمون عن شيء خاص محدود؟ فإذا قبلنا بأن نجعل هاتين اللفظتين: «العاطفة الدينية» كلمة مشتركة للدلالة على شتى العواطف التي تثيرها فينا الأشياء الدينية، غدا من الواضح لدينا أنهما قد لا تحتويان مطلقاً على شيء له طبيعته الخاصة، من الوجهة النفسية. إنه يوجد خوف ديني، وحب ديني، ورعدة دينية، وفرح ديني، وهلم جرا. غير أن الحب الديني هو حب عادي منصرف إلى شيء ديني،

والخوف الديني هو الخوف مضاف إليه فكرة العدل الإلهي، والرعدة الدينية هي نفس الهزة الجسمية التي تنتابنا عند المساء، في قلب غابة مظلمة أو في حرج ضيق، والفرق بينهما أن الهزة، في الحالة الأولى، تنتابنا لتفكيرنا بالعالم الآخر. وكذلك الأمر في سائر العواطف التي لها نصيب في حياتنا الدينية. غير أننا إذا اعتبرنا التأثيرات الدينية كأحوال شعورية حقيقية مؤلفة من عاطفة نضيف إليها موضوعاً خاصاً، استطعنا أن نميزها من غيرها من التأثيرات. ولا يوجد سبب يدعونا إلى التسليم بوجود «تأثير ديني» مجرد بسيط له كيانه الخاص، كأنه عاطفة أصلية مميزة تظهر في جميع التجارب الدينية دون أدنى شواذ...».

فإذا سلمنا مع وليم جيمس بأنه لا توجد عاطفة دينية لها طابعها الخاص، بالمعنى السيكولوجي التام، ولكن توجد عواطف تنعت بالدينية، لأنها تتألف من شتى التأثيرات التي تعرض للمرء في انكبابه على الأشياء الدينية، بقي علينا أن نعلم أصل هذه الأشياء، وكيف نشأت في المرء فكرة الدين؟

إن المرء لا يقوم بعمل إلا إذا دفعته الضرورة إليه. وكل ما يعمله الإنسان ويتصوره هو سد لرغائبه وتهدئة لأعصابه المحتاجة إلى الفرح والحزن واللذة والألم.

فما هي الأسباب النفسية التي دفعت الإنسان إلى العبادة والإقرار بوجود كائنات أقوى منه، عليه أن يسعى لإرضائها ويخضع لها؟ وبعبارة أخرى، بما أنه لا توجد عاطفة دينية خاصة فإلى أي من العواطف المعروفة نعزو نشأة فكرة الدين عند الإنسان؟

لكي يتم لنا جوابُ هذه الأسئلة علينا أن ندرس المظاهر الأولى للدين في الحياة الفطرية جمعاء، ليس فقط عند الفرد وحده، كما في النظريات النفسية، أو عند الجنس وحده، كما في النظريات الاجتماعية، بل عند الاثنين معاً. وذلك لأن عقلية اليافع الصغير، وإن اختلفت عن عقلية المتوحش بسبب الوراثة والتربية عند الأول، والجبر الاجتماعي عند الثاني، فهي تساعدنا جداً على إرجاع الدين إلى العواطف الأساسية، بسبب السذاجة والفطرة اللتين يتحلى الطفل بهما.

2 ـ الطفل والدين

إن أول ما يسترعي نظر الباحث عن نفسية الطفل هي ثقته العمياء بوالديه. فهو يعتقد تمام الاعتقاد أنهما يستطيعان أن يقوما بكل ما يطلب منهما من أعمال، وأنهما مطلعان على خفايا الأمور، كبيرة أو صغيرة. وهو فوق ذلك يعزو إليهما الحكمة والمحبة والكمال.

كتبت إحدى السيدات تصف ولداً في الثانية والنصف من عمره، قالت:

«إنه يتوقع كل شيء من والدته، وهو يعتقد، اعتقادنا الأمور البديهية، أنها تستطيع أن تعمل كل ما تريد، وأنها مطلعة على جميع ما يحدث. وأنها ليست فقط كاملة ولكنها لا تستطيع أن تكون غير كاملة... وكل أعمال الولد ليست إلا نتائج هذه الاعتقادات».

أليست الحكمة والمعرفة والمحبة والكمال صفات إلّهية؟ ومع ذلك فالطفل يعزوها بداهة إلى والديه. والسبب في ذلك منطقي محض، فالطفل ـ وهو الكائن الضعيف ـ يحتاج إلى من يعطف ويحنو عليه

ويعتني به. وهو لا يجد إلا وجه الأم، يطفح له بشراً ويفيض له حناناً. فينشأ وتنشأ معه فكرة الحنو الوالدي. فإلى والدته أولاً، وإلى والده ثانياً، يلجأ لإتمام ما هو بحاجة إليه. فتصحب عندئذ عاطفة الحنو فكرة المقدرة، حتى إذا ما تقدم قليلاً في العمر وسمع من فم والديه الأقاصيص الجميلة، والأحاديث العذبة، ازداد تعلقه بهما. فهما يعرفان ما لا يعرف، ويفسران له غوامض الأمور، ويحدثانه بمسائل يجهلها. فهما عنده كدائرة معارف يلجأ إليها في كل عويص من الأمور. زد على ذلك أن الولد قد يلجأ إلى أقربائه في تفسير ما خفيت عليه معرفته، فلا ينال جواباً، وإذا فاز به، فلا تصحبه تلك العاطفة التي تمتاز بها حكمة الوالدين. فيقيس ذهنه القاصر معرفة الأبوينْ بمعرفة الأقرباء، فيزدادان رفعة في عينيه، ويغدوان مقياساً لامتحان من يمت إليه بصلة[1].

وعليه فالطفل يعزو إلى والديه صفات إلَهية، وذلك لاحتياجه إلى كائن قوي يساعده على أموره ويأخذ بيده في العويص منها.

غير أن مقتضيات الحياة التي تجعل الوالد يعمل خارج المنزل، وإغلال الأمومة التي تجعل الوالدة على اتصال بابنها يكاد لا ينقطع، (هذه العوائق) لا تلبث أن تجرف ألوهية الوالدة، لتحصرها فقط في الوالد. فبعد أن بدت الوالدة لولدها ككائن يعرف كل شيء ويستطيع كل شيء، إذا به يراها ـ إذا ما تقدم في العمر قليلاً ـ عرضة لكثير

---

(1) ليس هنا مكان البحث عن نفسية الولد. وقد قامت المدرسة السويسرية بأبحاث جليلة في هذا الباب فلتراجع في أماكنها. غير أننا أردنا أن نأتي بملخص لنتائج هذه الأبحاث، علها تفيدنا في ما نحن ساعون إليه.

من النواقص. فإن فعل منكراً، أو ارتكب خطأ، هددته برفع أمره إلى والده. فيتبادر إلى ذهنه الصغير أن والده أشد مقدرة من أمه، فيرفع عنها شيئاً فشيئاً ما أسبغ عليها من صفات، (إلا المحبة لأنه لا يزال حتى آخر نسمة من حياته ينظر إليها نظره إلى أشد الناس محبة له ورفقاً به) ليسكبها كلها في شخص والده.

عندما نحدث أولادنا بالعزة الإلّهية، ومقدرة الرب ومعرفته وكامل حكمته يصعب عليهم جداً إدراك هذا الكائن العلوي. فلا يزيدون عن أن يتصوروه على مثال والدهم. حدث بعضهم عن نفسه قال «إنه لبرهة متقدمة من العمر كان يتصور الرب بلحية بيضاء وعينين زرقاوين». بل إنه من الصعب جداً على الولد أن يتمثل الرب على صورة غير صورة والده، ونراه لا يصدق، في أول الأمر، أن الإلّه أشد حكمة ومعرفة من أبيه. ذكرت إحدى السيدات عن طفلة في السادسة من عمرها، كيف كانت تستقبل بنفور فكرة الإلّه القادر على كل شيء، وتجهد عقلها الصغير في إظهار أخطائه، لأن والديها كانا يشغلان هذه المرتبة. ومن ذلك أن معلمتها حدثتها بالكمال الإلّهي، فما استطاعت أن تتصور وجود كائن أشد كمالاً من والديها، ومن ذلك أيضاً أن والدتها قطفت لها يوماً قضيباً من الزهر فصاحت، وعلامات الفرح والانتصار بادية على وجهها: «انظري يا أماه كيف غلط الرب، فأنبت نوعين من الورق على نفس الغصن». ففرقت الأم بين القضيبين المتلاصقين وقالت لابنتها إن الرب لا يغلط. فحزنت الفتاة ثم أشارت بإصبعها إلى رجلي أخيها الملتويتين، وقالت: «على كل لقد أخطأ في صنعهما» وكانت عندما تشرق الشمس في الشتاء تردد عالياً: «إن القرية بأسرها بحاجة إلى المطر، ولذلك فالرب يرسل الشمس».

غير أن النفور من فكرة كائن يفوق الوالد معرفة وقوة لا يلبث أن يزول من الأذهان. وذلك لأن عدداً كبيراً من الأمور اليومية تضع الوالد في مأزق يظهر فيه عجزه عن إتمام رغائبه. فمن جهل لما حدث في البيت أثناء غيابه إلى حديث عن خسارة لحقت به... بل يكفي أمر تافه للذهاب بصفات الأب الإلّهية. فقد تعصف الرياح وتعري من أوراقها شجرة كان يعتني بها الوالد، فيفهم الولد أنه يوجد كائن أشد قوة من أبيه.

على أن اضمحلال ألوهية الأب لا يفيد أن الولد أخذ يعبد الكائن الأزلي الأعلى، بل إن الصفات الإلّهية قد أخذت تتحول عنه إلى كائن جديد كبير السلطان، كالملك أو الزعيم.

إن تأليه الملوك والأمراء من الأمور المألوفة عند الشعراء فكيف بها عند الأولاد، وهم من عرفت من شدة التأثر وقوة الخيال؟ ألم يقل المتنبي في ممدوحه:

لو كان صادف رأس عازر سيفه   في يوم معركة لأعيا عيسى
أو كان لج البحر مثل يمينه   ما انشق حتى جاز فيه موسى

فكيف بالولد بعد أن سمع من أفواه الناس ما سمع عن عظمة الملك، وأعماله الكثيرة في رعيته؟ ألا يسبغ عليه الصفات التي كان يسبغها على والده؟ «إنه أميرنا ووالدنا، يحبنا محبته لوحيده، يرعانا ويتمم رغائبنا واحتياجاتنا... إننا لا نراه ولكنه كالعناية الربانية تشعرنا بوجودها من جراء نعمها...» هذا هو الملك في عقلية الولد: والد يحبه ويحنو عليه، قوي قادر يستطيع كل الأمور، ويعمل كل شيء في سبيل راحة أبنائه.

لكن ألوهية الملك تضمحل كما اضمحلت من قبلها ألوهية الوالدين، لأن الرجل العظيم يفقد هيبته متى كنا على اتصال وثيق به. وإني لأذكر أبداً عبارة ذلك الفلاح، حين رأى لأول مرة أحد الباشوات، وقد كان يحل في ذهنه مرتبة تكاد تكون إلّهية: «يقولون الباشا الباشا ترى الباشا زلمة» وبعبارة أوضح «يتحدثون عن الباشا ولا أرى أمامي سوى رجل مثلي ومثلك». فهذه العبارة ترينا بجلاء المنطقية الفطرية. فالخوف من الباشا، بعد أن علم بسطوته ومقدرته، وما صحب هذا الخوف من عمل الخيال، جعلاه يتصور الباشا على صورة غير بشرية، فينزهه عن النقائص ويعزو إليه شتى الصفات التي تنقص الرجال. إلا أن رؤية الباشا وحدها كانت الكفيلة بذهاب هذه الأوهام، فما هو إلا رجل معرض للهفوات والأخطاء، ككل بني الإنسان. وهذا ما يعرض لكل واحد منا عندما يقوم لأول مرة بعمل كان يتوهم فيه اللذة الفائقة، فلا تسل عن خيبته عندما يرى نفسه أمام أمر يكاد لا يمتاز عن المألوف من الأمور. فكيف نعجب من خيبة ولد قال لوالده بعد أن حظي بزيارة البلاط الملكي: «لكن يا أبتاه! إن الملك والملكة هما رجل وامرأة». من الواضح إذاً أن عقلية الولد تغدو عندئذ على أهبة لقبول الأسرار الدينية. فالصفات التي منحها الغلام والديه أولاً، ورئيس قومه ثانياً، لا بد من أن تتمثل له في كائن غيرهما. ولا تظننّ أن التربية الدينية وحدها هي التي تحمل الولد على القول بضرورة وجود كائن قوي يعلو الخلائق بحكمته وواسع معارفه، بل هي العواطف الداخلية، وقد أشعرته بضعف كائنه الفردي وضآلة مكانته في الوجود، التي تدفع به إلى حصر هذه الصفات في كائن أعلى. وإليك المثل الذي ضربه لنا وليم جيمس

على التطور الديني عند ولد أصم أبكم توصل إلى أمثال هذه الاعتقادات عن طريق المقارنة:

كان داسترلا الصغير يسر جداً برؤية القمر ويأنس به؛ فما كان ينقطع عن مراقبته. وتنبه يوماً لوجود شبه بين وجوه الناس ووجه القمر، فتوهم أنه كائن حي. كيف لا، والقمر يتبع مسيره، ويشير إليه بناظريه ويراقب صعوده وهبوطه؟ وتبادر إلى ذهنه أن القمر لا يظهر إلا ليراه، فأخذ يحدثه بالإشارات، وتوهم أنه يجيبه عنها بالابتسامات وتقطيب الحاجبين. واتضح له أخيراً أن القصاص لا ينزل به إلا وقت ظهور القمر. فكأن به يراقبه ويفضح حركاته ويوحي بأعماله إلى من كان مهتماً بتربيته (كان داسترلا يتيماً). فمن يكون القمر يا ترى؟ إنه لم ير البدر مدة وجود والدته في الحياة، فلا شك في أنها هي القمر.

إن القول بأن القمر والشمس من الكائنات الحية أمر كثير الوقوع. فمن منا لا يذكر كيف كان يتبع سير القمر، وكيف كان يرغب في الصعود إلى قمة الجبل للوصول إليه؟ ولا شك في أن من بث في النيرين روحاً، ورأى فيهما كائنات حية، قد يدفعه خياله إلى الإقرار بعظمتهما والخضوع لهما.

فبعد أن نفى الولد الصفات الإلّهية عن والديه وملكه يطلقها بداهة على أحد النيرين، اللهم إلا إذا سبق ذلك عمل التربية الدينية القائلة بوجود كائن أزلي. بل إنه قد يذهب عفواً إلى تأليه النيرين، على رغم اطلاعه على التعاليم الدينية. ذكر بوفه عن ولد أتقن ديانته أنه خرج مع عمته في يوم ممطر. وعلى حين فجأة ظهرت الشمس فقال: «إن اللّه حلّ بالأرض ـ ولماذا؟ لأن الشمس نزلت على الأرض واللّه موجود في الشمس».

وجاء في نفس الكتاب أن إحدى المعلمات سألت ولداً في الثامنة من عمره عن الشمس. فإذا به ينزلها منزلة الإلّه، فهو يتضرع إليها ويحبها، ويوجه صلاته إليها. ولما سألته معلمته من علمه عبادة الشمس جاء بهذا الجواب الساذج: «قيل لي في المدرسة أن أضرع دائماً إلى الشمس لأنها تستطيع أن تعمل الخيرْ لجميع الناس. . . إن الشمس هي اللّه تعالى لأن اللّه يعمل الخير والشمس كذلك».

* * *

إن فكر الولد أقصر من أن يتصور الباريء تعالى على صورة روحية، كما تريده الديانات الراقية. فمع أنه يعتقد بسهولة أن اللّه كلي الحكمة والمقدرة والمعرفة، غير أن عقله لا يساعده على أن يتمثله على هيئة غير حسية. فبعد أن أطلق هذه الصفات على والديه، ثم على ملكه، قد يطلقها على النيرين، أو على أشياء أخرى تمثل القوة في نظره، قبل أن يسلم عقله بوجود كائن روحي أزلي قادر على كل شيء.

وليس هنا مجال البحث عن التطور الديني عند الولد، إنما غايتنا من هذه العجالة أن نظهر الأسباب والعواطف الدافعة عفواً إلى الدين عند الذين تقودهم الفطرة والبداهة في أعمالهم. فغدا من الواضح لدينا أن السبب الأساسي الدافع بالولد إلى الدين هو احتياجه إلى مساعد ومعين على أموره. فالضعف الجسمي (والفكري) يجعله عرضة لأخطار جمة وحاجات كثيرة لا طاقة له بها، ولا يستطيع مجابهتها إلا بمساعدة الوالدين. فهما يمثلان الرب على الأرض، على حد تعبير الأديان. غير أن الطفل لا يحسن الفرق بين السفير والملك، ويمنح الأول صفات الثاني. وقصارى الكلام أن شعور

الولد بالضعف، وعاطفة الخوف التي تنتابه في كل سانحة هما اللذان يرميان به في أحضان الدين. زد على ذلك أن نفس الطفل بحاجة إلى من يعطف عليها ويبادلها المحبة والحنان ولا يوجد خير من الوالدين للقيام بهذه المهمة.

3 ـ المنطقية البدائية

لكي تتم لنا معرفة الأسباب التي تقود المرء إلى الدين علينا أن ندرس نشأة العواطف الدينية عند الجنس بعد أن تتبعنا تطورها عند الفرد. ونكرر هنا ما قلناه سابقاً من أن الدين مظهر من مظاهر احتياجات الجماعة البشرية، وأن المرء لا يقدم على عمل إلا لحاجة في نفسه. فإلى درس هذه الاحتياجات عند المتوحشين نعود لكي نكشف الستر عن ديانتهم.

علينا أن نتكلم بادىء بدء عن العمل الفكري في هذه المجتمعات. أترى العقلية عندهم تخضع لنفس قوانين المنطق المتبعة لدينا أم أن لها ميزاتها الخاصة؟

ذهبت فئة من المفكرين إلى أن منطق المتوحش لا يخالف في شيء منطق الرجل المتمدن، وأنه يتبع نفس القوانين المنطقية، ولكن على صورة مبهمة، لأنه لا يزال في طور الحداثة. وعند فرازر، أن منطق الأولي يخضع لقانوني المشابهة والملاصقة، وأن الفكرة عنده تمتاز بكونها سريعة التأثر، حدسية الخاطر، لا تهتم إلا بالنتائج، تعيش في جو تكتنفه الأسرار، دون تمحيص أو انتقاد. ولم ينقض دوركهيم هذا الرأي في كتابه القيم عن «ديانة الطوطم في أوستراليا» بل أيده وقال بصحته:

«إن بين منطق الفكرة الدينية ومنطق الفكرة العلمية لا توجد هوة. فالأولى والثانية مكونتان من نفس العناصر. إلا أن هذه العناصر قد تطورت فاختلفت الواحدة عن الأخرى. وعندنا أن الفكرة الدينية تمتاز بميل طبيعي إلى الغموض والالتباس وحب التضاد في كل الأمور. وهي أبداً مسرفة، فإن قارنت خلطت، وإن ميزت ضادت. فلا تعرف حداً تقف عنده ولا تحسن الفرق بين الأشياء لأنها أبداً باحثة عن النقيضين. وهي لا تجهل المنطق ولكنها لا تحسن استعماله (المظاهر، ص 342)... إن الفكرة العلمية ليست إلا مظهراً أرقى وأكمل للفكرة الدينية». (المظاهر، ص 613).

وذهب الأستاذ مالينوفسكي إلى أبعد من ذلك فإذا بالعقلية الأولية خاضعة لقوانين المنطق تحسن استعمالها في جميع الأمور. ولئن بدت لنا متناقضة فما ذلك إلا لأننا لم نحسن ملاحظتها في أعمالها الخاصة. واكتفينا بمراقبتها في ما سخرناها من أمور شخصية لنصدر حكمنا عليها، والفرد فيها أشبه بالغريب عن أهله. ولكن إذا قاسمناه معيشته وأعماله، وأمعنا في أعماق قلبه، رأينا منطقاً في كل بادرة وساكنة.

لا جرم أن المتوحشين بعيدون جداً عن الأوصاف التي تركها لنا الرحالون الأولون، بل إن لفظة «المتوحش» نفسها متقلقلة في وضعها؛ لا تعبر تماماً عن الحالة التي يعيش فيها الأفراد البعيدون عن الحضارة. فهم ليسوا بآلات ميكانيكية تسير بمشيئة المجتمع. أجل! إن قوة العادة والتقليد قوية جداً عندهم إلى درجة أنهم يعملون ضد مصلحتهم أحياناً للخضوع لها، فيعتقد من لا يحسن المراقبة

أنهم لا يشعرون بالتناقض وأنهم يخضعون عفواً للتقاليد. أما الحقيقة، فهي أنهم يشعرون تماماً بمرارة التناقض، ولا يخضعون لبعض العادات إلا اضطراراً.

ولكن إذا اشتدت شوكة الفرد منهم اليوم، فهذا لا يدلنا على أنهم كانوا كذلك في جميع أدوار وجودهم. فهناك كثير من الأعمال تدل على عقلية لا تزال بعيدة عن المنطق، فنرى واحدهم مثلاً يمتنع عن إعطاء صورته لأن الرسم والنقش لهما صفات من يمثلان ويشاركانه في طبيعته وحياته. فإذا وقعت صورته في يد عدوه نال منه بهذه الواسطة كل ما يريد. وقد تظهر له التجارب خطأ هذا الرأي، ومع ذلك فهو يظل متمسكاً بهذه الاعتقادات، إذ يقول عندئذ بمداخلة القوى الروحية، فمنعت الحوادث عن السير في مجراها العادي. فهو من هذه الوجهة لا يقيم وزناً للتجربة لأن التصورات الدينية المشتركة ملكت على نفسه فشغلت كل قواه العقلية.

فإلى هذا التناقض في بعض الأعمال، الحيْد عن قواعد المنطق في الأفكار، ترجع أسباب وجود نظريات مختلفة في عقلية المتوحش. فقد أعجب بعضهم بمهارتها في الأمور العملية، من تجارة وصيد وأعمال يدويه، وولى آخرون نظرهم الوجهة الدينية، فقالوا بالتناقض، وهم في كلتا الحالتين مسرفون. وعندنا أن الحياة العملية لا يصح أن تكون مقياساً للحياة الفكرية، فقد ينبغ عامل في صناعة ما ويظل على أفكار أجداده وخرافاتهم. وإذا كان هناك مجال لمقابلة عقلية المتوحش بعقلية المتحضر في كل ما له علاقة بالأمور العملية، فذلك المجال يضيق جداً في كل ما يمت بصلة إلى الأمور الدينية. وعندنا أن نظرية ليفي ـ برويل في هذا الصدد هي الأقرب إلى الصواب،

وإن تكن لا تخلو من بعض المبالغة كما هي الحالة في كل نظرية عامة[1].

إذا أردنا أن نقابل عقليتنا بعقلية المتوحش، لرأينا أن الأولى تمتاز من الثانية بوضوحها ودقتها، وصفائها وترتيبها. أما الثانية فهي رمزية غامضة معكرة غير مرتبة. وأيضاً، فالتصورات المشتركة عند المتوحشين تمتاز بكونها غير مستقلة عن العناصر العاطفية، لأن حياتهم الفكرية مسيرة بعاطفة صوفية قوية ضربت على عقولهم فمنعت عنها سبل التفكير الحر. ولا نعني بالتصوف المذهب الفلسفي الراقي، بل معنى محدوداً وهو الإيمان بوجود مؤثرات لا تقع تحت الحواس تدير شؤون الكون. وهذا ما يجعلهم يرون الأشياء خلافاً لنا، فغدا المظهر الخارجي عندهم «علامة يستدل بها على القوى الصوفية» وواسطة للاتصال بالأرواح والأنفس، والقوى الخفية، وهي كثيرة عندهم، ذات أهمية تفوق جداً العناصر المرئية الواقعة تحت الحواس. وجملة القول، إن الرجل المتدين منا يؤمن بنوعين من الحقائق: الحقائق الوضعية الملموسة، والحقائق الخفية الروحية. أما هم فيؤمنون بالنوع الثاني فقط، فكل حقيقة هي صوفية وكل مظهر روحي.

إن أهم ميزات هذه العقلية، نزعتها الدينية القوية، وميلها الطبيعي إلى العيش في جو تكتنفه الأسرار والغوامض، تفسر بها جميع أمور الكون. فهي على حد قول برونشفيك تعرف كيف حصلت الأشياء فلن تسأل لماذا تم حصولها:

---

(1) أنظر محاضرة لويس وابير في كتاب: «الحضارة»، ص 131 إلى 140، فصل: La Civilisation: le mot et l'idée.

«إذا أردنا أن نبحث عن ينابيع النيل في الأرض، فلا بد لنا من أن نتبع مجرى النهر، أما إذا كنا نعتقد، كالمصريين القدماء، أن مياه النهر متأتية عن دموع الآلهة، فالمسألة قد حلت نفسها».

والفكرة الأولية مسيرة بما يدعوه ليفي - برول «قانون المشاركة». فكل ما اتصل بنا اتصالاً جسمياً كان أو روحياً، يشاركنا في جميع صفاتنا وينال عدونا بواسطته ما يشفي غليله منا. فالتأثير في ظل الرجل كالتأثير في جسمه، والظفر باسمه الحقيقي كالفوز به شخصياً. ونرى رئيس العشيرة يمتنع عن نفخ النار بفمه إذ تنتقل قداسته إلى النار، وهي تنقلها إلى الطعام، فتحل الأذية بالرجل العامي الذي يتناول من تلك الأطعمة.

ولا نعتقدن أن العقلية الأولية مناقضة لقوانين المنطق، أو أنها غير منطقية، ولكنها سابقة للمنطق، أي أنها لا تهتم بوجود بعض المناقضات في معتقداتها، كما أنها لا تتناقض حباً بالتناقض، لأنها مسيرة بقانون المشاركة. وهذا ما يجعلنا نتبعها بصعوبة كلية.

ولما كانت الفكرة الأولية تجهل قواعد المنطق، غدت بطبيعة الحال غير حرة في أعمالها، لأن الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية قد سبقت ووضعت لها طرقاً خاصة تتبعها في كل أمورها، فأصبحت ترى الأمور جملة دون أن تجد السبيل لتردها إلى أصولها.

على أن جهل قواعد المنطق ليس ببرهان على عدم العمل به، وقد سبق وأشرنا إلى وجود بعض المنطق في الأمور الفردية الخاصة: فكل آلة أوجدتها هذه العقلية هي خطوة نحو المنطق التام، إذ تدل على اعتقاد الأفراد بتشابه بعض الحوادث، وبضرورة الإتيان بنفس الأسباب للحصول على نفس النتائج.

4 ـ البشرية الأولى

إن قانون المشاركة الذي يقود الفكرة الأولية في أمور حياتها، يقودها أيضاً في تصنيفها الحوادث. فهي ترتب الأمور على أساس المشاركة، وكل شيء يمت إلى غيره ببعض الغلاقة، أو بطرف بعيد من الشبه، يكون من نفس النوع؛ فالليل والنهار هما «واكان» أي من نوع القوة الخفية التي تسير العالم. والسبب في ذلك أن المرء يستطيع، ما ظل النهار، أن يعمل كثيراً من الأشياء العجيبة. غير أنه لا يعرف تماماً من الذي أو ما الذي أوجد النور، ولذا فالنهار والشمس «واكان». أما الليل ففيه تظهر الأشباح وغيرها من الأشياء الرهيبة؛ فهو أيضاً «واكان».

ومن البديهي أن البدائي كالطفل لا يقيس الأمور إلا بالإضافة إلى نفسه، وبالأولى إلى قبيلته. ولما كانت العاطفة مالكة على حواسه، فلن يتساءل عن تركيب الأشياء المحيطة به أو عن هيئتها بل عن نوع علاقتها به. أهي صديقة تؤتيه خيراً أم عدوة تريد به شراً؟ أهي محللة أم محرمة؟ أهي مفيدة أم مضرة؟ وقد يصحب هذا التصنيف تقاسيم أخرى ثانوية هي نتيجة رقي فكري عنده. فيبث في الجوامد روحاً (تيلور) ويجعل الأشياء على فئتين حية وغير حية (سبنسر). غير أنه يظل على نظريته الأولى: فالأرواح إما صديقة وإما عدوة، والأشياء الحية تريد به إما خيراً وإما شراً.

على أن هذه الأقسام الجديدة حديثة العهد، نتجت من فكر عركته حوادث الأيام. ودليلنا على ذلك أن المتوحش يخلط حتى اليوم الحي بغير الحي. فحين رأى لأول مرة سيارة توهم أنها حيوان

وأحضر لها عشباً لإطعامها؛ وهو يخاف جداً من بندقية الرجل الأبيض ويحترمها ويرجوها ألا تؤذيه.

ولا يخفى أن الحاضر برهان على الماضي، وشاهد يستدل به على المستقبل. فوضع العقلية الأولية اليوم يدلنا على ما كانت عليه في البرهات الأولى للإنسانية. ونحن على تسليمنا بأن سبيلها إلى الرقي صعب ووعر، لامتلاك العواطف المشتركة عليها، لا ترى مجالاً لإنكار تطورها بدليل ما نجد من بعض التقدم في لهجاتها، وما كانت اللغة إلا دليلاً على رقي الأفكار.

أما إذا نزعنا عن هذه القبائل ما اكتسبته من رقي صناعي وفكري، ورجعنا بالخيال إلى ما كانت عليه في ابتداء الدهر الجيولوجي الرابع، لهالنا ضعف الإنسان وتأخر حاله، وأشفقنا على هذا الكائن الضعيف. فما كان ليهتم يومئذ بطعام أو شراب، بل كان جهده أن يحول دون أن يناله الحيوان بأذاه[1].

وإليك وصفاً لهذه الحياة في المغاور أتى به المؤرخ المعاصر روسني (Rosny) قال:

«لم يكن مدخل المغارة مغلقاً بعد، فكانت الأسرة البشرية توقد النار لتجعلها حاجزاً دون الحيوانات المفترسة التي كانت تحيط بها، وهي تزأر وتنبح وتعوي وتخور متلاحقة متواثبة. وقد يمر حيوان عظيم مع أنثاه فيأتي

---

(1) إن الخوف من الحيوانات، وما ينتج عنه من عبادة هي حقائق تدعمها الشواهد التاريخية. ويذكر لنا مورغان أن الإنسان، في فجر البشرية، كان في عراك مستمر مع الحيوانات، وأن المصريين لم يجلّوا التمساح إلا لكونهم ضاقوا به ذرعاً، وأن الكلدانيين لم يعبدوا الأسد إلا لكونهم عجزوا عنه، ص 170 _ 173.

بأصوات منكرة عند رؤيته النار، ويجثو منتظراً خمودها. وكثيراً ما يتبعه لفيف من الحيوانات الضارية كالضباع والذئاب وغيرها من التي تعيش من فضلات الوحش. فإذا كانت النار قوية واللهيب عالياً، وكان عند الأسرة من الحطب ما يكفي للاستمرار بإيقادها، قلقت البهائم وداخلها الملل. أما إذا خمد اللهيب وعلاه الرماد فلا يلبث الوحش أن يتجاوز الحاجز ويقطع الفضاء بوثبة واحدة تبلغ عشرة أمتار. وعندئذ تبتدىء المعركة. فإذا كان الآدميون كثيري العدد، انتهى القتال بفوزهم. أما إذا وجد ستة أو سبعة رجال، فالنتيجة تكون مجهولة، أما إذا كان عددهم لا يتجاوز الثلاثة، فلا يبقى من الأسرة المفترسة إلا القطع الحقيرة التي يهملها الوحش لتكون نصيب الذين يعيشون من فضلاته».

فكيف تكون حالة الإنسان في برهات كهذه يرى نفسه في كل لحظة تحت رحمة حيوانات تفوقه أضعافاً بالجسم والقوة والبطش؟ ألا ينظر إليها نظره إلى كائن قوي شديد البأس يستطيع ما لا يستطيعه، له المقدرة على القيام بأعمال يعجز هو عنها. إن الخوف من الحيوانات الضارية جعل الإنسان يرتعد فرقاً عند سماعه أصواتها. فأخذ يجلها ويتوسل إليها عسى أن تجد الرحمة سبيلاً إلى قلوبها، ويعزو إليها صفات تكاد لا تخالف في شيء تلك التي يضعها الولد في والديه. وإننا نعتقد أن القوة والرهبة والإجلال التي قادت الولد إلى منح الألوهية والديه دفعت بالإنسان إلى عبادة الحيوان.

وعلينا أن نبدي الملاحظة التالية وهي أن نفس الأسباب التي حملت الأولي على عبادة الحيوان قد تحمل اليوم الحيوان على عبادة

الإنسان، لو كان على درجة أعلى من الذكاء. وذلك لأن الإحساس بالقوة المتناهية هو الباعث على التدين. ذكر أحد الصيادين أنه رأى يوماً قردة وصغيرها على مرمى بندقيته، فسدد إليها السلاح يريد قتلها. قال: «فاحتضنت صغيرها وحمته بيديها، وأبدت لي من علامات الاستعطاف ما جعلني أتردد في إطلاق النار عليها. ثم غلب علي حب الصيد فرميت صدر الأم. فتدفقت الدماء وأنّت المسكينة وجعاً. ولكنها ظلت متمسكة بصغيرها تحميه بجسمها إلى أن ماتت. فأثّر في هذا المشهد إلى درجة أني رميت بسلاحي وامتنعت عن الصيد من تلك الساعة».

وهناك كثير من الأمثلة تدلنا على أن الحيوان يجلّ الإنسان حتى العبادة. ولو كان له وسائط للتعبير عن إحساساته بصورة أرقى لكنا رأينا من ضروب الإجلال والتكريم ما يملأ نفوسنا عجباً. ونحن لا نذهب إلى القول بوجود ديانة عند الحيوان، لأن الديانة مظهر من مظاهر الاجتماع الراقي، ولكننا نعتقد وجود شبه عاطفة دينية عند الحيوانات الراقية.

5 ـ الطوطمية

يتضح مما سبق أن الشعور بالخوف، والإحساس بالقوة الغالبة، يولدان في القلب أسس الديانة. فالإنسان قد انتابته هذه المشاعر في ابتداء عهده، فقدس الحيوان واتخذه إلّهاً، فنشأت عن هذه العبادة ديانة الطوطم.

وقد يعترض بعضهم بما سبق ونوهنا به من أن الطوطم أكثر ما يكون من الحيوانات الحقيرة التي لا تفوق الفرد مقدرة. أجل! غير

أننا نعتقد أن الطوطم يرمز به إلى الحيوانات الضارية، وما الطوطمية إلا سبيل اتخذته الإنسانية للتقرب إلى الوحش والتودد إليه. وذلك لأن الشعور بالخوف الدافع إلى العبادة لا بد له من أن يتخذ مظهراً خارجياً للإفصاح عن عواطف الجماعة. ولما كانت الحيوانات الضارية لا تأنس وتلين ليتمكن الإنسان من التعبير عن إجلاله لها وتكريمه إياها، فما كان له سوى أن يحاول التقرب إليها عن طريق الوسطاء، كما يفعل واحدنا اليوم في تقربه إلى ربه عن طريق القديسين. فبث في الحيوانات الضعيفة عواطف الإجلال لكي تنوب عنه في تقديمها إلى أن يخشى بأسه ولا يستطيع الوصول إليه. ولم يتخذ الإنسان سفراءه أو قديسيه دون إعمال الرّوية والذكاء، فلم ينتدب أي حيوان كان، بل انتقى منها تلك التي تشارك الحيوانات الكبرى في بعض صفاتها، من صوت أو هيئة أو لون أو جلد. . . ذكر الرحالة المركيز دي وافران، في كتابه عن قبائل الجيفاروس، كيف اعترضته في طريقه دودة أرض كبيرة قال:

«فابتعد عنها دليلي وحاملو الأمتعة، ورأيت علامات الخوف الشديد ترتسم على وجوههم. واقترب مني دليلي وقال لي احذر المرور بقربها فتؤذيك الموت».

فلنقف قليلاً أمام هذا المشهد ولنرجع بالفكر إلى أوائل الدهر الجيولوجي الرابع، إلى إنسان امتلأ قلبه خوفاً من الحيوانات. ألا نراه في هذه الحالة يجثو أمام هذه الدودة الحقيرة لاعتقاده أنها تشارك الأفاعي الكبيرة في صفاتها، فيتخذ منها طوطماً له، ويحترمها ويعبدها لتوهمه أنها تحتوي على شيء من القوة القاهرة التي يراها في الثعابين؟ ولما كانت الأجناس الحيوانية لا توجد بنفس الكثرة في

جميع المقاطعات، فمن البديهي أن يختلف الطوطم من مكان إلى آخر، إذ تتخذ كل عشيرة طوطمها من الحيوانات التي تحيط بها.

أما اتخاذ الطوطم من عالم النبات أو الجماد، فعندنا أنه أحدث عهداً من الطوطمية الحيوانية، وقد توصل المرء إلى ذلك عن طريقة المشاركة والخوف نفسها. وعليه، فلا حاجة إلى الإتيان بالنظريات الغريبة والبعيدة المدى لتفسير الطوطمية، فما هي إلا نتيجة منطقية وضرورية لأحوال كان يعيش الإنسان فيها يومئذ.

غير أن الخبرة الناتجة عن معاركة الحيوانات قد علمته أن كل حيوان يمتاز بصفة خاصة، فالأسد بقوته، والنمر ببطشه، والثعلب بحيلته، والأفعى بحكمتها... فاتخذ الإنسان لنفسه أسماء بعض الحيوانات ـ أو أطلقها عليه أصحابه ككنية له تيمناً وتشبهاً ـ غير أن الطوطمية سابقة لهذه العادة.

ولم تلبث أن تأصلت في الإنسان فكرة تعدد القوى. فهو من جهة في قتال مستمر مع الحيوانات الضارية، ومن جهة أخرى يرى نفسه عرضة للتهلكة من جراء عناصر الطبيعة: أمطار غزيرة وسيول جارفة وبرق يعمي الأبصار ورعد يصم الآذان... وإلى جانب هذه القوى المهلكة توجد قوى تريد به خيراً: فكم من مرة أوشك على التلف ونجا، وكم من مرة خاطر بنفسه وكتب له الخلاص!... وهكذا امتلأ الكون في نظره بقوى عديدة تهدد حياته، وتعطف عليه، منها العدوة ومنها الصديقة. فيتضرع إلى الثانية لترد عنه كيد الأولى، ويتقدم إليهما معاً بالصلاة والذبائح. فنشأ لأجل هذه الحاجة الجديدة طائفة من الناس، وهم الكهنة والسحرة، غايتهم تسخير هذه القوى لمصالح الناس، واتخذوا لذلك وسائط عديدة مختلفة لم يكتب البقاء

إلا للتي نجحت منها. فتناقلها الخلف عن السلف كما نتناقل نحن تراثنا العلمي ومعارفنا النفسية. فكان لكل جماعة لفيف من العادات والسنن يرمز بها المرء إلى هذه القوى، وهو لا يعرف إلى إدراك كنهها وأسرارها سبيلاً، وعبر عن خوفه منها وإكرامه لها بالحرام والحلال، ودعا كل ما يتعلق بها حراماً أي ممنوعاً يخشى بأسه، ودعا حلالاً ما لا صلة له بها، وما يستطيع عمله دون وجل. ولقد ازداد عدد هذه القوى بازدياد تجاربه ومعارفه. فالحياة الاجتماعية جعلته يلمس لمس اليد **قوة الجماعة**[1]، كما أن النزيف الدموي والجماع جعلاه يعتقد وجود قوى فيه، كيف لا وهو يشعر بانحطاط قواه على أثر كل نزيف، وبعد كل ليلة يسترسل فيها إلى الملذات. فكأن بالقوى الموجودة فيه تخرج بخروج الدم أو المني، فقال بتعدد القوى الجسمية، كما قال بتعدد القوى الطبيعية والاجتماعية.

* * *

تيقن الإنسان من جراء انتصاراته على الحيوان أن الآدمي وإن يكن دون الحيوان بأساً فهو يكاد يكون في نفس المرتبة. ولذا نرى تطوراً محسوساً في شكل الآلهة، فأصبحت على هيئة حيوانية وإنسانية معاً، لتدل على مشاركتها الإنسان والحيوان في قوتهما. وهذا ما نراه اليوم في حفلات القبائل البدائية. ذكر ليفي ـ برول أن أفراد قبيلة الهنشول

(1) (أنظر نصل الطوطمية: نظرية دوركهيم). إذا كنا نسلم مع هذا المؤلف بوجود قوى اجتماعية ساعدت على نشأة الديانة، فهذا لا يعني أن كل القوى الدينية هي اجتماعية كما أراد صاحب «قواعد الطريقة الاجتماعية». وهناك لفيف من الأسباب مهدت للفكرة الدينية سبيلها.

يضعون على رؤوسهم ريش النسر؛ وعنده أنهم يفعلون ذلك لا للزينة، كما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، ولكن طمعاً بنقل شيء من قوة النسر وحكمته إليهم. ولا يتساءل أفراد هذه القبيلة إذا كان واحدهم بوضعه ريش النسر على رأسه يصبح نسراً وتسقط عنه صفة البشر، أم أنه حين يرفعها عنه تعود إليه الصفة البشرية بعد أن كان نسراً، ولكن همه الشاغل تلك الميزة الصوفية الخفية التي تجعله بشراً ونسراً معاً، أي أقوى وأرهب من البشر والنسور.

6 ـ الزواج الخارجي

رأينا في كلامنا عن الطوطمية أن الزواج الخارجي صفة لازمة لها، ومع ذلك فإننا قد أهملنا هذه الناحية الهامة مما قد يؤخذ علينا. غير أننا لا نعتقد وجود علاقة في الأصل بين الطوطمية والزواج الخارجي، وما ارتباط أحد النظامين بالآخر إلا نتيجة من نتائج التطور الاجتماعي. وأول ما يدعم هذا الرأي وجود قبائل تدين بالطوطمية ولا تمتنع عن الزواج في نفس العشيرة. وقد ذكر فرازر أن الأمر كل الأمر أن نعرف إذا كانت الطوطمية سابقة للزواج الخارجي، أم أن الثاني سابق للأولى. غير أنه كان يسلم بوجود صلة قوية بين هاتين المؤسستين ويقول بأن الواحدة تنتج عن الأخرى ضرورة. وهذا ما لا نعتقده وعندنا أن البشرية دانت برهة بالطوطمية قبل أن تسلم بأحكام الزواج الخارجي. وليس هنا مجال البحث عن هذا الموضوع إذ يُقتضى له مجلد بتمامه، غير أننا نكتفي بذكر النتائج التي توصلنا إليها في بحث لنا تحت عنوان «فجر الحياة الاجتماعية» تحقق لدينا منه أن الإنسانية في أول عهدها كانت لا تقيم للزواج

وزناً، وأن الإباحية العامة كانت السائدة يومئذ، مع وجود الطوطمية، لأن ضعف الملكية الفردية كان يسمح بتناقل النساء بين الأفراد. غير أن حب الملك لم يلبث أن قويت شوكته بزيادة عدد الأفراد في المجتمع الواحد، فكان من نتائج تنازع البقاء أن وضعت حدود لكل قبيلة لا يجوز لها أن تتعداها في صيدها وقنصها. وتنبه القوم إلى الزراعة وأهميتها فكان الاستقرار في الأرض تدعمه الملكية الفردية. فلم يعد الإنسان يرضى بتنقل النساء من رجل إلى آخر، لأنهن دخلن في عداد ما ملكت يمينه من متاع وأشياء. أضف إلى ذلك أن كثرة الأعمال كانت تدفعه إلى الاستزادة منهن بالخطف والحرب، فأصبح رئيس كل رهط يحتفظ لنفسه بنسائه وبناته أيضاً، محرماً كل صلة بينهن وبين أولاده. فلم يبق للأبناء لإشباع شهواتهم إلا خطف النساء من عشائر أخرى، فكانت الخطوة الأولى نحو الزواج الخارجي أدى إليه وجود الأب على رأس أسرته، بعد انتهاء طور الأمومة الوحشي. ولما كانت الطوطمية سائدة يومئذ وكان لكل عشيرة طوطمها، فمن البديهي أن يصبح الامتناع عن الزواج في نفس الأسرة أو العشيرة الامتناع عن نكاح امرأة من نفس الطوطم.

7 ـ النفس

قد تبين لنا مما سبق أن العبادة من الأمور الطبيعية تنتج عن خوف الإنسان وعدم اقتداره على إدراك كنه بعض القوات؛ ورأينا أننا في غنى عن الأرواح والآلهة والإحساس باللانهاية... لتفسير الديانة، وما هذه الأفكار إلا نتيجة رقي عقلي، ولم يكن الإنسان ليتوصل إليها يومئذ وهو من عرفنا من تأخر الأحوال والمنطق. غير أنه، بعد

أن تطورت أحواله تحت تأثير التجارب اليومية، اعتقد وجود عالم غير منظور يدير العالم المنظور. وهذا الاعتقاد الجديد قد نتج هو أيضاً عن امتناع بعض الأمور على فهمه، واستعصائها على إدراكه. ولا شك في أنه أسهل على الإنسان أن يعتقد أن الإلّه جوبيتر يرمي الأرض بالصواعق من أن يكشف عن قوانين الطبيعة.

ولكن كيف تم ذلك؟

رأينا أن الخبرة أطلعت الإنسان على بعض قوى فيه. ولاحظ المرء أن الحياة تدوم ما دام التنفس، وتذهب بذهابه. فاعتقد وجود قوة، هي النفس، تفوق شأناً جميع قوى الإنسان. وأطلق من ثم لفظ النفس على كل من هذه القوى للدلالة على المشاركة في الصفات والمقدرة. فلفظ «الأطمان»(*)، في الديانة الهندية، يدل على النفس التي ترتكز عليها جميع أنفس الإنسان الحيوية. وعندنا أن الإنسان لم يتوصل إلى فكرة النفس رأساً أو عن طريق الأحلام، ولكن تم له ذلك بعد أن سلم بوجود قوى فيه، وما النفس إلا خطوة أولى في طريق توحيد هذه القوى.

على أن القول بوحدة قوى الجسد أدى إلى القول بوحدة قوى العالم، عن طريق المشابهة والمشاركة: هذه القوى التي نتبينها في الأشياء أليست مستمدة من قوة واحدة تفوقها شأناً؟ لماذا نجعل لهذه الشجرة قوة، ولتلك الشجرة قوة أخرى، مع أنهما من نفس النوع؟ ألا نرى أن القوة المبثوثة في أغصان الشجرة ـ تلك المادة البيضاء ـ توجد أيضاً في الشجيرات والحشائش؟ أليس هذا من الأدلة على أن

(*) ATMAN.

عالم النبات تسّيره قوة واحدة؟ بل لعل هذه القوة تماثل تلك التي نجدها في الماء؟ فالمياه تحيي النبات؟ والمياه تحيي الحيوان والإنسان ولا تكون الحياة بدونها؟ ولا شك في أن القوة المبثوثة في الماء هي نفسها التي نجدها في النبات وفي الحيوان[1]...

وهكذا علمته الخبرة اليومية والتجارب الكثيرة أن القوى التي تدير الكون متشابهة، بل إن هي إلا قوة واحدة تتخذ أشكالاً مختلفة على حسب الأماكن والأوقات: فهي (المانا) الميلانزية، قوة مجهولة وغير فردية توجد في شتى الكائنات دون أن تمتزج بإحداها، وهي (كا) المصرية قوة تحيي المادة في الأجسام غير الحية وتحيي اللحم وتنعش الخصال الفكرية في الأجسام الحية، وهي (الأروندا) للأيروكوا قوة تسبب جميع الحوادث ويتأتى عنها جميع ما يقع حول الإنسان من أمور[2].

* * *

إذا ما توصل الإنسان إلى هذه النتائج سهل عليه الانتقال إلى فكرة الروح ومنها إلى اللّه، لأنه متى سلم بوجود النفس يتساءل بداهة عن مصيرها بعد الممات. أتراها تنتقل، كما في المنام، من مكان إلى آخر بسرعة البرق؟ أتسكن تلك الغابات حيث تبدو الأشباح في الظلمة؟ أهي تعود إلى موطنها لتدرك ثأرها من أعدائها؟ أسئلة عديدة أقلقت أفكار البشرية في كل عصر:

---

(1) نرى الفلاسفة الأقدمين يرجعون العوالم إلى بضعة عناصر أساسية يجعلونها مصدر كل أمر كالماء والنار والهواء.

(2) يتبيّن لنا أن المانا، في الأصل، رمز للقوة الفردية الموجودة في كل كائن، ثم اتسعت شيئاً فشيئاً وغدت قوة غير فردية.

أما الجسوم فللتراب مآلها   وعييت بالأرواح أنّى تسلك

فنشأت عادات مختلفة في معاملة الميت على حسب اعتقادات كل جماعة بمصير النفس: فمنها التي تأكل موتاها لتكتسب القوة الموجودة فيها، كما تأكل طوطمها؛ ومنها التي تكرم الميت إلى أن يبلى جسده ولا يبقى إلا العظام، فتفوز هكذا برضاه وتأمن شر القوى العالقة بالجسم؛ ومنها التي تحرقه لتتخلص منه نهائياً؛ ومنها التي تدفنه بأبهة وإكرام وتدفن معه نساءه وعبيده لكي يخدموه في الأبدية.

وعليه، فالاعتقاد بالأرواح لاحق، والاعتقاد بالقوى سابق، ولكن لما توصل الإنسان إلى فكرة الروح تعددت في نظره الأرواح، ونابت عن القوى في تفسير كثير من الحوادث. فأخذ يتقدم إليها بالصلاة والهبات والذبائح راجياً منها أن تكف أذاها عنه.

غير أن الوحدة التي وجدها في قواه الجسمية وأدت به إلى فكرة النفس، والوحدة التي نشدها في قوى الطبيعة وأوصلته إلى المانا، سيعمل على إيجادها عند الأرواح ليتوصل إلى اللّه. فتخيل عالم الأرواح على مثال عالم البشرية: أناس تتنازع وعشائر تتحارب وقبيلة تسود الجميع بشدة بأسها، ويتغلب طوطمها على طواطم سائر القبائل ويصبح رمز الوحدة.

وهكذا نشهد قتالاً عنيفاً بين الأرواح ينتهي بفوز بعضها، فتحل مرتبة لا تنحط عن مكانة الإلّه في الديانات الراقية.

وهذا ما جعل غويو يقول: إن الديانة التامة قد وجدت يوم آمن الإنسان بعالم غير منظور يماثل في جميع نواحيه العالم المنظور. وقد سبقه كزينوفون الحكيم إلى هذا الرأي فقال: «لو أن للثيران والخيل والأسود أيادٍ، وكانت تستطيع الرسم بهذه الأيدي وتأتي بقطع فنية،

إذاً لكانت الخيل تصور الآلهة على هيئات تشبه هيئات الخيل، وكانت الثيران تأتي بأشكال الآلهة على أشكال الثيران وتصنع أجسامها على مثال أجسام أبناء جنسها».

* * *

هذا وصف مقتضب لحوادث قد تكون جرت في فجر الإنسانية. ولا جرم أن هذا الوصف أبعد من أن يكون صحيحاً في جميع نواحيه، وسنرى أن للحوادث السياسية والاقتصادية، وللعامل الجغرافي والفردي آثاراً بينة في الديانات أدت إلى اختلافات قوية في تفهم الأمور، فجعلت «العاطفة الدينية» تتخذ مسالك عديدة في توصلها إلى النصوص الدينية وقولها بوحدانية اللّه.

الفصل السادس

فصل السلطة عن الدين

إن أول ما يسترعي نظر الباحث، في درسه شؤون العشيرة، أنها تؤلف وحدة اجتماعية دينية سياسية معاً، يرأسها فرد يضم إليه كل السلطات. فهو قائدها الحربي ورئيسها الديني ومرشدها السياسي وحاكمها المدني، ينظم الحفلات الدينية ويقدم الذبائح ويشهر الحرب على الأعداء ويوزع الأرزاق والأسلاب على المحاربين ويحسم دابر الخصومات بين المتنازعين: فهو السيد المطلق له اليد الطولى في كل شؤون المجتمع.

فكيف توصل إلى هذه السيادة وما هي الأسباب التي أضعفت من شأنها، فأدت إلى تضعضعها، وفصلت السلطة المدنية عن الدينية؟ هذا ما سنحاول درسه في هذا الفصل.

يعتقد فرازر أن السحر سابق للدين، وأن الملك ليس في الأصل إلا واحد من أولئك السحرة الذين كان لهم شأن عظيم في إدارة شؤون العشيرة، وسلطان واسع على الأفراد. ولكن حين وضع الناس، فوق القوى التي يلجأ إليها الساحر، كائنات أعظم شأناً من الأولى، وبعبارة أخرى حين ظهرت الديانة واستتب أمرها وسرى الاعتقاد بوجود الآلهة، ناب الكاهن عن الساحر. فكان أن حاول

الملك أن يتبوأ منزلة إحدى هذه الكائنات القوية التي يحدثنا عنها الدين. ولم يلبث أن ارتفع إلى هذه المرتبة، ودخل في مصاف الآلهة، وجمع إليه السلطة المدنية والسلطة الدينية المطلقة، فغدا شافي العلل وبارىء الأسقام، يدير شؤون الكون بما فيه صلاح قومه، ويمنح العشيرة موسماً خصباً وحصاداً جيداً.

ولا نعجب لإيمان المتأخرين بألوهية الملك وسلطانه على أمور الكون، فإن من المتحضرين من يسلم بأمثال هذه الأمور. فالميكادو إلّه عند الشعب الياباني، وهو لا يعجز عن أمر، وإليه يعود الفضل في حسن سير الأعمال. وكان الفرنسيون يعتقدون بقدرة ملوكهم على شفاء الأمراض. وحتى في أيامنا نجد طرفاً من هذه الاعتقادات عند بعض سكان بريطانيا العظمى.

غير أن هذا الملك الواسع السلطان الذي انتقل من مصاف السحرة إلى مصاف الآلهة كان قصير العمر. وذلك لأنه لم يتبوأ هذا المنصب إلا لاعتقاد الأفراد بوجود قوى فيه تحفظ الطبيعة من كل ضرر. فإذا جاء الخريف برياحه وتناثرت أوراق الشجر، وتبعه الشتاء ببرده، وكسا الطبيعة حلة حزينة، توهم الناس أن ضعفاً أصاب قوى الملك فسرى إلى الطبيعة فعرّاها من محاسنها. فكان أن أجمعت الكلمة على قتل الملك في مطلع كل خريف، وتنصيب ملك آخر مكانه في تمام شبابه، كي يعود إلى الطبيعة نشاطها وذلك بتجديد قوى الملك.

إلا أن هؤلاء الملوك المنكودي الحظ القصيري الأجل لم يلبثوا أن وطدوا سلطانهم بالدهاء والحيلة. فوضعوا لهم بديلاً في مهمتهم الشاقة، وهو أكثر ما يكون أحد أفراد أسرتهم أو بعض خاصتهم من وزراء وقواد. فيصيب القتل هذا النائب عوضاً عن الملك الحقيقي الذي يظل محتفظاً لنفسه بالسلطة. وقد يؤدي اتساع شؤون الملك إلى

نفس النتيجة التي توصل إليها فرازر، إذ يضطر الملك، أمام كثرة الأعمال، إلى انتداب بعض المقربين للقيام بأمور الدين. غير أن هؤلاء الوكلاء لم يكونوا أمناء في تأدية وظيفتهم فلم يلبثوا أن انتحلوا الديانة صناعة لهم، وما هم في الأصل إلا أجراؤها.

وعند سبنسر أن الذي أدى إلى تفريق السلطات هي الحركة التي نقلت المجتمع من الطور الحربي إلى الطور الصناعي. فغدا الأفراد متمسكين بحرياتهم، مقاومين كل استبداد. ففقد الكهنوت عندئذ سلطته المدنية ليحتفظ فقط بسلطته الروحية.

1 ـ نظام البوتلتش

ويذكر لنا دافي طريقاً أخرى قد تكون اتبعت في تطور السلطات.

يذهب هذا المؤلف إلى أن السلطة، في بادىء الأمر، أي قبل أن تستقر العشيرة بالأرض، كانت منبثة في شتى أجزاء العشيرة ولم تكن محصورة في فرد معين. غير أن الاستقرار بالأرض وانتقال العشيرة من البداوة إلى الحضارة لتعيش في ظل القرى، جعلا السلطة محصورة في رؤساء القبائل. وعند دافي، أن الطوطمية المرتقية هي همزة الوصل بين السلطة المبعثرة والسلطة المنحصرة، تمّ الانتقال من الواحدة إلى الأخرى تحت تأثير نظام البوتلتش (أي الهبة). والمراد به حفلة يقوم الرؤساء فيها بتوزيع الهبات والهدايا على العشيرتين اللتين تتألف منهما القبيلة. وتتبادل العشيرتان الأموال والمتاع والنساء لكي تشتدّ الأواصر الاجتماعية بينهما وتصبحا متماسكتين متضامنتين. غير أن حفلة البوتلتش لا تقف عند تبادل الهبات، بل تتعداه إلى النيل من الأثرة الشخصية. فالفرد الغني يتحدى الأغنياء أمثاله، وعليهم أن يردوا على هذا المتحدي، وإلا ذهبت مكانتهم وانحطت

منزلتهم الاجتماعية وغدوا دونه مرتبة ومقاماً. وبيت القصيد في هذا التحدي أن المغلوب لا يفقد منزلته الاجتماعية فحسب، ولكن طوطمه وشعائره الدينية وضروب الرقص تذهب أيضاً جميعها إلى الغالب. فترتفع مكانته الاجتماعية والدينية معاً ويضم إليه شيئاً فشيئاً السلطة المدنية والدينية[1].

هذه هي بعض الأقوال في تطور السلطات، ونرانا لا نميل إلى التسليم بها تماماً لأن أصحابها قد تمسكوا ببعض الأمور مهملين أسباباً أخرى جوهرية. ففرازر يزعم أن الملك استمدّ سلطته من السحر. فقد يكون ذلك، وقد يكون استمد سلطته من المقدرة الحربية والمهارة في الصيد. ونظن أن السحر في بادىء الأمر لم يكن إلا ضرباً من الوسائل التي يستعملها المرء في حياته العملية لتأمين معيشته، وأن نفس الأسباب التي قادته إلى الصلاة قادته أيضاً إلى السحر. ونعتقد أن الأثرة الشخصية لا توجد إلا في القبائل المرتقية. وإذا كانت حفلة البوتلتش قد ساعدت على رفع مستوى الرؤساء وتوحيد كلمة العشائر، فذلك ليس بدليل على أن السلطة كانت مبعثرة قبل هذا النظام الاجتماعي. بل أن حفلة البوتلتش، إذا دلت على شيء، فعلى سلطة محصورة في بعض الأفراد. ونحن نسلم مع دوركهيم بأن الرهط سابق للعشيرة، وأن العشيرة مكوّنة من عدة أرهاط توحدت كلمتها وخضعت لفرد منها له من الميزات ما يجعله أهلاً لهذه المرتبة. وأشهر هذه الميزات المقدرة الحربية والمهارة في الصيد. . . فكان من جرائها أن اعتقدت الجماعة أن رئيسها يحوي على شيء من المانا المبثوثة في أرجاء المعمور. فمن البديهي أن

---

(1) إن الهبات والتحدي من الأمور المعروفة عند العرب، وقد ذكر الأستاذ شاتيلا في كتابه «الزواج عند المسلمين» طرفاً من هذه العادات.

يصبح عندئذ قائدها ومرشدها وساحرها، يحصر في شخصه كل السلطات.

2 ـ السلطة المدنية والسلطة الدينية

أما فصل السلطات بعضها عن بعض فيبتدىء من يوم ما اتسعت شؤون المجتمع وافترق الجنسان للسعي وراء مقتضيات البقاء. فأدى ذلك إلى إيجاد لفيف من العقائد والتقاليد والأساطير، منها الخاصة بالرجال ومنها الخاصة بالنساء. ولما اضطرت العشيرة إلى الاستقرار في الأرض تحت تأثير العدد، ظهرت القرى، واتسعت حركة الانفصال باتساع مجال التفكير، وغدا كل ساحر يحاول اكتساب الأفراد إليه ليمكن نفوذه ويعلي شأنه. ونشأت في الوقت نفسه جمعيات سرية غايتها مناقضة السلطة الحاكمة عن طريق الدين؛ وصحبت هذه الحركة الداخلية حركة خارجية من اتحاد بين العشائر ومنافسات بين القبائل جعلت الرئيس مضطراً إلى الاستعانة ببعض المقربين على إدارة أمور الدين، فكانت الخطوة الأولى نحو تفريق السلطات.

وساعدت هذه الجمعيات على رفع مستوى الدين وتمييزه شيئاً فشيئاً من كل صلة اجتماعية. فنرى الواحدة منها تضم بدون استثناء الرجال والنساء والمواطنين والغرباء والسادة والعبيد. فإذا ما اتسع شأنها وقويت شوكتها ناهضت الديانة الرسمية، وقد تحل مكانها. غير أنها، إذا استتب أمرها وفازت ببغيتها، تظل مستقلة عن السلطة المدنية، بل قد تحاول إملاء إرادتها عليها والمداخلة في شؤونها إن لم تغدُ هي نفسها صاحبة النفوذ المطلق تحت ثوب ديني.

وبعد، فإن تفريق السلطتين لا يتم على وجه كامل، وإذا فازت

إحداهما على الأخرى، فلوقت قصير فقط. وهذا التاريخ أمامنا يعطينا البراهين على ما تقدم: فالنصرانية ليست في الأصل إلا جمعية أو أخوية غايتها الإصلاح الديني؛ فلما استتب لها الأمر أملت إرادتها على السلطة الحاكمة، وحين اشتدّ ساعدها ضمت إليها السلطة المدنية؛ ثم ضعف شأنها فاضطرت إلى التخلي عما اكتسبته بعد مشقات. ونراها اليوم تحاول من جديد أن تعود إلى سابق عزها.

وكذلك الأمر في الديانة الإسلامية. فغايتها في الأصل تنوير العقول وإرشادها إلى الصراط المستقيم وردها إلى الدين الحنيف. غير أنه لم يتم لها ذلك إلا عن طريق الجهاد، لأن الحرب كانت أشد الوسائل إقناعاً عند قوم شأنهم الغزو والقتال. فمن البديهي أن تصحب الحركة الدينية نهضة قومية سياسية مهدت السبيل إلى الدولة الإسلامية. غير أن نفس الطريقة التي اتخذها الإسلام لفرض كلمته على العرب قد أدت إلى تفريق السلطات. فالحرب الدينية، بتوسيعها أمور الدين، جعلت من الخليفة إمبراطوراً أكثر منه إماماً. قال ابن خلدون في فصل انقلاب الخلافة إلى الملك من مقدمته:

«... وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب والخلافة. والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء... فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً

ثم التبست معانيهما واختلطت ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته عن عصبية الخلافة. . .».

وقال في معرض كلامه عن الصلاة، وهي عنده أرفع الخطط الدينية:

«فلما جاءت طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة والترفع عن مساواة الناس في دينهم ودنياهم استنابوا في الصلاة فكانوا يستأثرون بها في الأحيان وفي الصلاة العامة كالعيدين والجمعة إشادةً وتنويهاً. فعل ذلك كثير من خلفاء بني العباس».

وقال في القضاء:

«وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها من الجهاد والفتوحات وسد الثغور»[1].

3 ـ العوامل المؤثرة في الديانة

إن درس الديانات في شتى المجتمعات الإنسانية أظهر لنا تناقضاً بيناً، واختلافاً ظاهراً، في العقائد والمراسم. بل إذا تناول البحث ملة واحدة ظهر لنا، بعد مقابلتها بنظائرها، أن كل مجتمع يعطيها طابعاً خاصاً، وإن يكن الجوهر بقي واحداً. ففي الطوطمية مثلاً نرى

---

(1) من أجمل الأبحاث التاريخية التي ظهرت في الربع الثاني من هذا القرن عن الديانة والسياسة كتاب الأستاذ موره: «النيل والحضارة المصرية»، وقد استشهدنا به مراراً خلال هذه الدراسات. ويظهر لنا المؤرخ بدقة فائقة أن كل تأثير في الديانة كان له صداه في مجرى السياسة، وأن تاريخ مصر القديم السياسي ليس إلا تاريخ تطورها الديني.

أن الحيوان أو الشيء الطوطم يختلف من جماعة إلى أخرى: فهذه تعبد الأسد، وتلك تعبد السلحفاة، وثالثة تعبد إحدى الشجرات. وهذه المميزات نجدها حتى في الديانات المرتقية. فما هي العوامل التي أثرت في الديانة فجعلتها تختلف من مجتمع إلى آخر؟

أ ـ العامل الجغرافي

تنبّه الأقدمون لتأثير العامل الجغرافي في حياة المجتمع. فهذا هيرودوت الملقب بأبي التاريخ يقول لنا: «إن مصر هبة من النيل»؛ وهذا ابن خلدون يحدثنا عن تأثير الحر في الديانة. قال في المقدمة الثانية:

«إن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال... فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكوّن في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل جسماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً... (أما سكان) الأقاليم البعيدة من الاعتدال (فهم) متوحشون يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك. وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال»[1].

(1) يذكر لنا ابن خلدون أن سواد الأجسام ليس نتيجة لعنة حلت على حام بن نوح، «كما توهم بعض النسابين ممن لا علم له بطبائع الكائنات... وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من

غير أن الكتبة الأقدمين قد تحدثوا عن أثر العامل الجغرافي في حياة الإنسان عامة ونكاد لا نجد واحداً منهم تحدث بنوع خاص عن أثره في الحياة الدينية، مع أنه على جانب عظيم من الأهمية. قال فرازر: «إننا على ثقة بأن الديانة قد تأثرت بالمحيط الطبيعي أكثر من كل نظام اجتماعي». وما علينا لإثبات ذلك إلا أن نلقي نظرة إلى مختلف الأساطير الدينية لنرى أن أساطير الأمم التي تسكن الساحل تخالف أساطير التي تقيم بداخل البلاد، وأن أساطير التي تعيش في الأقاليم الحارة تخالف أساطير التي تعيش في الأصقاع الباردة. ويحدثنا صاحب كتاب «جيفارو» عن قبيلة ليس في أساطيرها حكاية عن الطوفان ولكن هناك حديث آخر عن قحط شديد أصاب البلاد (ص 169) على أثر انحباس الأمطار. ويقول كرابير (Krappert): إننا لا نستطيع أن نتفهم تماماً الأساطير الجرمانية ما لم نطلع على الأحوال الجغرافية من جبال وغابات وبحار وثلوج وزوابع...».

وعند موره أن الخرافات التي تدور حول المعارك بين ست وأخيه أزريس في الأساطير المصرية ليست إلا رمز العراك بين النيل والصحاري القاحلة. والتقاليد تدلنا على أن موت أزريس يكون وقت هبوط مياه النيل، حين تهب رياح محرقة من الصحراء جارفة معها أوراق الشجر... (النيل والحضارة المصرية، ص 103). وهناك أمم كثيرة عبدت عناصر الطبيعة والسيارات حتى أن المؤرخ دي لابورت لا يحجم عن الجزم بأن الأشوريين قد ألهوا جميع قوى الطبيعة وشتى قوى الخير وكل الأجرام السماوية...».

= الحيوانات. وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب. (أما الأقاليم التي يشتد فيها البرد فيشمل سكانها البياض)... ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور».

وقد تنبه مونتسكيو لهذا العامل فقال: «إن الديانة المؤسسة على المحيط الجغرافي لا تنتشر في بلاد تخالف في طبيعتها الجغرافية البلاد التي وجدت فيها هذه الديانة، ويخال أن المناخ هو الذي وضع الحد الفاصل بين الديانة المسيحية والديانة الإسلامية». وهذا ما ذهب إليه أيضاً الأستاذ محمد حسين هيكل بعد مونتسكيو إذ ذكر:

«أن المسيحية وما تدعو إليه من زهد في الحياة واعتزال العالم ومن العفو والمغفرة ومن المعاني النفسانية السامية ليست مما يلائم طبيعة الغرب الذي عاش ألوف السنين على دين تعدد الآلهة والذي يدعوه مركزه الجغرافي إلى حياة الكفاح لمقابلة الزمهرير والضنك وسوء الحال. فإذا قضت الظروف التاريخية عليه بأن يعتنق المسيحية فلا مفر من أن يسبغ عليها ثوب الكفاح وأن يخرجها بذلك عن طبيعتها السمحة الجميلة... ولو أن المسيحية كانت تلائم غرائز الكفاح التي تنشأ بحكم الطبيعة كجزء من حياة أهل الغرب لرأيتهم وقد شعروا بعجز الفكرة المادية عن أن تلهمهم المدد الروحي يعودون إلى الدين المسيحي الجميل دين عيسى بن مريم إن لم يهدهم الله إلى الإسلام»[1].

---

(1) يخيّل إلينا أن الأستاذ محمد حسين هيكل يدعو الشعوب الأوروبية إلى اعتناق الإسلام، لأن المسيحية لا توافق طبائع البلاد الباردة. ونحن لا نرى بأساً بهذه المحاولة. ولكننا نستميحه عذراً إذا لفتنا نظره إلى أمر قد يكون غفل عنه. وذلك أنه إذا صح، كما يقول، إن البلاد الباردة تدعو إلى حياة الكفاح ـ مع أننا لا نعرف شعباً أهدأ من الأسكيمو ـ فالبلاد الحارة تدعو إلى حياة السكون والراحة. فما علينا إذاً سوى أن نعكس الآية، ونقول إن طبيعة البلاد الحارة تدعو إلى الراحة والكسل، وأن الإسلام لا يلائم البلاد العربية لطبيعة الكفاح فيه! وفي هذا القدر كفاية لإظهار ضعف هذه النظرية.

يتضح لنا من الأمثلة المذكورة آنفاً أن للعامل الجغرافي أثراً بيناً في الحياة الدينية. غير أنه أخذ يفقد من أهميته يوم استطاع الإنسان أن يملي إرادته على الطبيعة بعد أن كانت الغالبة القاهرة في فجر الإنسانية. فمن أراض جرداء قاحلة أجرى فيها الأنهار وحوّلها إلى جنّات، ومن مستنقعات كبيرة جففها وحولها إلى أراض يابسة صالحة للسكن؛ وقد خفف من وطأة الحر والبرد بفضل المستحدثات الكثيرة. فطأطأت الطبيعة رأسها وسلمت إليه زمام أمرها صاغرة ليستغل كنوزها كما يشاء. وهذا ما دعا لوسيان فابر صاحب «النظرية الإمكانية» في الجغرافيا البشرية إلى القول إن الإنسان أصبح آمراً بعد أن كان مأموراً في بيئته الإقليمية.

هذا، وقد أظهرت الجغرافية البشرية كثيراً من أخطاء السلف في محاولتهم تفسير بعض الحوادث الاجتماعية عن طريق العامل الجغرافي. فكيف تنسب ديانة «البوشيمان» إلى غابات الكونجو إذا علمنا أن أصلهم من السواحل؟ وهناك عدد عظيم من القبائل ابتعدت جداً عن مكان نشأتها الأولى من جراء الحروب، إذ اضطرتها بعض القبائل القوية إلى الإجلاء عن أماكنها، والرحيل عنها إلى أقطار جديدة. ويذكر الرحالة ويس دونان (Wyss Dunant) أن قبائل الأسكيمو قد ارتحلت شيئاً فشيئاً عن الغرب إلى الشرق، فتنقلت من خليج هودسون إلى سان لوران. ثم اضطرتها الهنود الحمر إلى الانسحاب نحو الشمال لتعيش في أصقاع الحياة القطبية (ص 132)، فإذا تناول واحدنا هذه القبائل بالبحث وحاول درس ديانتها وأساطيرها بالنسبة إلى موقعها الجغرافي الحاضر ولم يتنبّه للهجرة المذكورة آنفاً التبس عليه فهم عدد كبير من أمورها وعقائدها المكتسبة أثناء هذا الرحيل البطيء.

زد على ذلك أن للديانة أيضاً أثرها في المحيط الجغرافي من جراء التحريمات والتحليلات التي تفرضها على المؤمنين بها. فالكروم مثلاً قد انتشرت وازدهرت في كل الأقطار التي تدين بالنصرانية لأن الخمر من الأشياء الضرورية في ذبائحها. أما الإسلام فبتحريمه الخمرة قد قضى على هذه الصناعة في أقطار كانت تعد بحق منبع الخمرة ـ مصر وأفريقيا الشمالية ـ فأهملت من جراء ذلك الكروم. وهنا نلمس لمس اليد تنازع العوامل في حياة الإنسان: فالخمرة قد حرمت لأن تعاطيها مضر في البلاد الحارة، فأثر العامل الجغرافي في الديانة. ثم أهملت صناعة النبيذ على انتشارها القديم في الأقطار العربية وأهملت معها الكروم فأثر بدوره العامل الديني في العامل الجغرافي.

ب ـ العامل العمراني أو المورفولوجي

ليس العامل العمراني دون العامل الجغرافي أثراً في الديانة. ويراد به عدد السكان وحجم المجتمع وكثافته وطرق المواصلات بين البلاد... وقد تنبّه الأقدمون له فذكروا تأثيراته في حياة الفرد عامة، مهملين النواحي الخاصة، شأنهم في كل بحث. ولو أردنا أن نذكر بعض ما كتبه حكماؤهم وفلاسفتهم في هذا الموضوع، من أمثال أفلاطون وأرسطو وكنفوشيوس... لضاقت بنا هذه الصفحات.

ومن أبلغ ما كتب في عصرنا الأطروحة القيمة التي وضعها إميل دوركهيم تحت عنوان «تقسيم العمل الاجتماعي»؛ وقد أظهر فيها أن الرقي الاجتماعي يستند خاصة إلى عدد سكان المجتمع وكثافته، وأنه كلما ضاق بأفراده ازداد بينهم تنازع البقاء، مما يؤدي إلى الاختصاص، أي إلى رقي فكري ومادي. وعنده أن كل مظهر من

مظاهر الحياة الاجتماعية، في تأخرها أو رقيها، إنما هو نتيجة تطور الحجم الاجتماعي. والديانة نفسها تابعة لهذا التطور؛ والعقائد نفسها من ثمرات المحيط الاجتماعي، غير أنه خفف فيما بعد من حدة هذه النظرية. على أن الديانة، وإن ظلت لديه من نتائج الحياة الاجتماعية، فهي لم تبق خاضعة كل الخضوع لحجم المجتمع وكثافته، إذ أصبحت من نتائج العواطف المشتركة التي تتأجج في صدور الأفراد إذا ما كانوا متجمهرين.

وقد تبع دوركهيم في هذه الطريق مساعده وزميله الأستاذ مارسيل موس في بحث له عن ديانة الأسكيمو. يخال لأول وهلة أن الحياة الاجتماعية، في هذه القبائل، متأثرة جداً بالمحيط الجغرافي. ففي الشتاء، حين يشتد البرد، تعيش الأسر بقرب بعضها، يضم البيت الواحد بعضاً منها، ويجتمع الرجال في ما يدعونه «كشيم»، أي بيت الأمة إذا صح التعريب، حيث يقضون أشهر الشتاء منفصلين عن آل بيتهم. أما في الصيف، فتعود كل أسرة إلى الحياة العملية وتنتشر زرافات زرافات. ومن هنا نشأ في الأسكيمو شبه ديانتين: الأولى شتوية يكون فيها تجمهر الأفراد وتجسمهم، وتقام عندئذ الحفلات الدينية الكبرى من إلحاق وذبائح. . . والثانية، صيفية أظهر ما فيها أنها فردية خالية من الحفلات. فإلى أي عوامل نعزو هذا الخلاف؟ قد نتوهم لأول وهلة أن العامل الجغرافي قد سبب هذه الانقلابات، غير أن الأستاذ موس أظهر خطأ هذا الرأي، وذهب إلى أنها متأتية عن مخالفة في الحياة الاجتماعية، وأن العامل الجغرافي سبب ثانوي ليس إلا. والواقع أن سكان مضيق بهرينج (Behring) حيث يضطرون إلى التجمهر في الصيف ليتعاونوا على صيد الحوت، يعود «الكشيم» إلى الظهور وتصحبه جميع الحفلات الشتوية. وعليه فإن احتكاك

الأفراد بعضهم ببعض هو الباعث على التحمس وتقوية الشعور الديني، وما العامل الجغرافي سوى الممهد لهذا التجمهر.

وإذا درسنا الديانات عامة رأينا أن كل تغيير يطرأ على هيئة المجتمع يصحبه تغيير في نظام الديانة. ومن ذلك أن الاستقرار في الأرض أدى إلى فصل السلطة عن الدين؛ وعندما حلّ نظام الأبوة مكان الأمومة تضخم عدد الأساطير؛ وإذا ما تكاثر الناس وتمّ الانتقال من نظام العشيرة إلى نظام القبيلة تأثرت الديانة «المغلقة» وانتقلت من الطوطمية المتأخرة إلى الطوطمية المرتقية؛ ومن ذلك أيضاً، أن اتحاد القبائل وسيطرة شعب منها على القبائل التي دونه قوة مهدتا الطريق إلى الدول الكبرى، تشد أزرها الديانات الوطنية؛ ثم أن اتساع شأن الدولة، وامتداد حجمها وسلطانها، وازدياد المواصلات بين الأقطار، أدت إلى ارتقاء ديني كان من نتائجه التمسك بجوهر الدين واستعداد الأفكار لقبول ديانة الإنسانية.

وأظهر مثل على التطور الذي يطرأ على الديانة تحت تأثير العامل العمراني ما جاء به الأستاذان دافي وموريه في كتابهما: «من العشيرة إلى الإمبراطورية». قال موره متحدثاً عن توحيد السلطة عند المصريين القدماء: «... لم يكن الملك في بادىء الأمر سوى رئيس لإحدى العشائر، وكان له أن يختار كطوطم حيواناً يمده بالمعونة وقت الحرب. غير أن اتحاد البيض بالحمر قضى على هذه العادة، فأصبح الصقر (الطوطم) إله المملكة لا ينزل إلى الميدان لمحاربة الأعداء، بل يظل هادئاً متربعاً على أريكته الملكية... أما فرعون فلم يعد يعامل الطائر كما كان يعامل الطوطم ـ كرئيس عشيرة أو رفيق حرب ـ وأصبح يعبده كإله مصر الموحدة، يتسمى باسمه ويتحد به، ويجعل الصقر رمزاً إلى سلطانه، وأول لقب رسمي له». ويقول دافي:

«أصبح فرعون عندئذ صقراً وطوطماً معاً، بل طوطم مصر الوحيد، يجمع كلمة القبائل ويحصر في نفسه كل السلطات». وهكذا نرى أن كل تغيير يطرأ على الأنظمة الاجتماعية يؤدي إلى قلب هيئة الدين. وهذا ما دعا أصحاب مجلة «السنة الاجتماعية» إلى تصنيف الديانات بالإضافة إلى حجم المجتمع، فتوصلوا إلى الترتيب الآتي[1]:

ـ الطوطمية.

ـ الطوطمية المرتقية.

ـ ديانة القبيلة.

ـ الديانات الوطنية.

ـ ديانات غير دولية.

هذا، وأن بقاء نظام اجتماعي على حاله قد يحول دون الرقي الديني، على الرغم من المحاولات التي يقوم بها المرسلون والمبشرون. ودليلنا على ذلك أن القبائل الدائنة بالنصرانية، والخاضعة لنظام العشيرة، تظل متعلقة بتقاليدها وعقائدها الدينية القديمة، وليس القديس عندها إلا طوطم، وليس الإله إلا طوطم القبيلة، أي أشد الطواطم بأساً وقوة. ومن الأمثلة على ما تقدم حالة النصرانية في بلاد إرلنده. فحين بشر بها المرسلون ودان بها الشعب، اتخذت أوضاعاً غير التي عهدناها في البلاد الراقية. وذلك لأن نظام العشيرة كان سائداً هناك، فانتشرت الديانة على شكل صوامع وأديرة،

---

(1) وهناك تصانيف أخرى للديانات، فقد تقسم، باعتبار رقيها، إلى مغلقة ومفتوحة، وباعتبار نظام عيش أهلها، إلى:
ـ ديانة الأمم العائشة من الصيد.
ـ ديانة الأمم العائشة من الفلاحة.
ـ ديانة الأمم العائشة من تربية المواشي...

يمثل كل واحد منها عشيرة، وحلت القرابة الروحية مكان القرابة الدموية، وناب القديس الشفيع عن الجد الأعلى، وهو المؤسس الأول للعشيرة (الطوطم).

على أن الديانة تؤثر بدورها في النظام الاجتماعي. فالإسلام مثلاً، بردعه المؤمنين عن الوأد خشية إملاق، قد زاد عدد الأفراد. وهم وإن ظلوا متمسكين بالنعرات القبيلة القديمة فنسمع جريراً يهجو عبيد الراعي بقوله:

فغض الطرف أنك من نمير فلا كعباً بلغت ولا كلابا

غير أن الإسلام ما زال بهذه العقبات حتى ذللها، وبالحزازات القديمة حتى تغلب عليها، وجعل من العرب وحدة متماسكة، ونقلهم من العشيرة إلى السلطان، ولولاه لما تمّ الانتقال بهذه السرعة.

وكذلك الأمر في البلاد الدائنة بالنصرانية والمتمسكة بأهداب الدين: فهي، على الغالب، لا تطبق قوانين مالتوس في تقليل المواليد. وأخيراً أن للديانة أثراً بالغاً في زيادة عدد سكان البلاد المقدسة، كروما ومكة والقدس ولورد... يقول لنا الأمير علي عبد العزيز الحسني في كتابه «تاريخ سوريا الاقتصادي»: «لم تكن تدمر البلد السورية الوحيدة التي ازدهرت اقتصادياً بزمن الرومان، بل إن هناك هيه رابوليس... على الفرات. وظهور الدين المسيحي أضعف أهمية هيه رابوليس، لأن أكثر قوافل الحج التي كانت تأتي إليها، بسبب هيكلها المشهور بذلك الوقت، تبدلت نحو القدس»[1].

فأمثال هذه الاعتبارات وغيرها أدت إلى نظرية فوستيل دي كولانج التي قال بها في كتابه المعروف: «المدينة القديمة». وبيت القصيد

(1) تاريخ سوريا الاقتصادي، ص 48.

فيها أن الديانة هي المؤثرة في النظام الاجتماعي، وأن منهاج حياتنا يتغيّر بتغيّر الدين، بسبب الارتباط الشديد بين الإنكار والعمل. ولكي يبرهن دي كولانج على آرائه يلجأ إلى التاريخ اليوناني والتاريخ الروماني، لأنهما عنده خير شاهد على العروة الوثقى الرابطة حالة الجماعة بأفكارها. فإذا نظرنا إلى هذه الأنظمة القديمة، دون أن ننقب عن العقائد، لرأيناها غامضة غريبة، وأشكل علينا فهمها. أما إذا نظرنا إليها في ضوء الأفكار الدينية، فهي تغدو جلية واضحة. فعلينا إذاً أن نرتقي إلى السنين الأولى من حياة هاتين الأمتين، أي إلى الزمن الذي وجدت فيه هذه الأنظمة، وندرس آراءهما وعقائدهما في الحياة والموت والآلهة، ونقابل الأفكار بالأنظمة فتظهر أمامنا المعالم، وتكشف عن صلة بين العقل والعمل. وإذا فعلنا ذلك وجدنا:

1 ـ إن ديانة أولية قد وضعت الحجر الأساسي للأسرتين اليونانية والرومانية، وأوجدت الزواج وسلطة الوالد، وحددت أوجه القرابة، وقدّست حقوق الملك والوراثة.

2 ـ إن هذه الديانة وسعت شؤون القرية، ثم نقلتها إلى مصاف المدن، حيث تملكتْ من جديد على مشاعر الأفراد.

3 ـ إن تتابع الأيام غيّر الأفكار وذهب بالعقائد القديمة، فتلاشت معها النظم السياسية، وانتقلت المدينة من طور استقرار وهدوء حال إلى طور انقلابات اجتماعية وثورات داخلية.

ويختم فوستيل دي كولانج بحثه بقوله: «لقد كتبنا تاريخ بعض المعتقدات، ورأينا أنها حين وجدت، وجدت معها الجماعة الإنسانية، وحين تغيّرت أتت على الجماعة حلقة من الثورات، وحين اضمحلت تغير شكل الجماعة: هذا هو قانون الأعصر القديمة».

ماذا يكون موقفنا أمام هذه النظرية؟ لا جدل في أن الديانة تؤثر في الحياة الاجتماعية، كما أنها تتأثر بها، وأن هناك حركة أخذ ورد بينهما. ولكن هذا المؤرخ قد بالغ في إكبار عمل الديانة، مع أن البراهين التي استند إليها ما كانت لتسمح له بأمثال هذه النتائج. وجل ما هنالك أنه أظهر صلة قوية بين الديانة والهيئة الاجتماعية، غير أنه نسب إلى الديانة، دون مبرر، ما قد يكون من عمل المجتمع.

ج ـ العامل السياسي (اطلب كلامنا عن تفريق السلطات)

وإليك ما كتبه الأستاذ أنطون سعادة في هذا الصدد:

... «ولكن الدين، إلّهياً كان أو غير إلّهي، لم يشذ عن قواعد الشؤون الإنسانية، ولم يخرج على مقتضيات أنواع الحياة البشرية وحاجاتها المتباينة أو المتقاربة. فحينما تضاربت مصلحة المجتمع، الدولة والأمة، ومصلحة الدين، كانت مصلحة المجتمع هي الفاصل في النزاع. هكذا أخذت السور القرآنية المدنية تتطور لتوافق حاجة الجماعة فصارت جهاداً وتشريعاً، بينما كانت السور المكية فكراً متسامياً إلى الله وروحاً متجرّدة من الأصنام والدنيويات. وهكذا صارت تعاليم لوتير المصلح وسيلة لتحرر ألمانيا من ربقة روما. والكنيسة الأنغليكانية (الإنكليزية) التي أنشئت وأزيلت ثم أعيدت لتفي بغرض المجتمع الإنكليزي، فظلت في طقوسها كأنها كاثوليكية أو أرثوذكسية، ولكنها استقلت عن هذين المذهبين. إن الدين واحد، ولكن الأمم متعددة، وفي احتكاك الأمم بالأمم تتمسك كل واحدة بكل عقيدة أو

بأية عقيدة، سواء كانت دينية أو غير دينية، لتحافظ على استقلالها الروحي، فلا تخضع لأمة أخرى بواسطة السلطة الروحية الدينية. ولذلك ظلت اسكتلنده كاثوليكية لكي تحتفظ بشخصيتها القومية، فلا تذوب في إنكلترا. وما يقال في اسكتلنده يقال في إرلنده. وهكذا لجأ الفرس إلى الشيعة ليحدثوا انقساماً يتخلصون فيه من سيطرة سورية الأموية، وليستعيدوا استقلالهم ونفوذهم الروحيين والماديين. وتابع العراق الفرس لتصبح السيطرة فيه، وتمسكت سورية بالسنة لكي لا تذوب في العراق وبلاد فارس...».

«إن في المجتمعات الإنسانية نزعة إلى إكساب العقائد العامة صبغات وألواناً وأذواقاً من خصوصيات شخصياتها. وكل مجتمع يحب أن يرى نفسيته وشؤونه الخصوصية في معتقداته ومذاهبه، أي أن يطبع المذهب العام والمشترك بطابع شخصي. فالمجتمع الروسي مثلاً، قد أدخل في الأرثوذكسية الشيء الكثير من شخصيته وخصوصياته الاجتماعية. فالترانيم والأجواق الكنسية وتقبيل الأقارب ثلاثاً والأعياد ومظاهرها القومية، هذه الأشياء الثانوية بالنسبة إلى الاعتقاد بالله والخلود والمسيح، لها الشأن الأول في نفسية المجتمع. وهي هذه الأشياء التي لها قيمة قومية في حياة المجتمع، أشياء تقليدية صبغ المجتمع الدين بها فأصبحت تقاليد دينية قومية».

«أرادت الجامعة الدينية أن تحول دون نشوء الأمم، ولكن الأمم عدلت الدين ليوافق نزعاتها القومية. بهذا المعنى صار الدين ويصير عنصراً من عناصر القومية، وفي

الأمم التي تتعدّد فيها الأديان أو المذاهب تكون القومية الدين الجامع ويعود الدين إلى صبغته العامة وعقائده الأساسية بما وراء المادة»[1].

د ـ العامل الاقتصادي

إن القول بأن العامل الاقتصادي يؤثر في نفسية الجماعة ويوجه عقلية الأفراد إلى مثل عليا من سياسية وخلقية ودينية تتغيّر بتغير جوهر هذا العامل، هو من الأمور التي شيّد عليها كارل ماركس صرح نظريته في التاريخ وتطور الأمم. على أنه، وإن لم يكن السابق في هذا المضمار بل اللاحق، فقد توسع في هذا الموضوع توسعاً لم يسبق إليه، وأتى باستنباطات جديدة ومواد غزيرة جعلته عن حق وجدارة مؤسس مدرسة في علم الاجتماع. قال:

«إن طريقة الإنتاج في الحياة المادية تعطي الهيئات الاجتماعية والسياسية والروحية طبائعها العامة، كما أن أسلوب المعاش يملي على الناس منهاج حياتهم». ويقول لنا أحد تلامذته: «إن الديانة والفلسفة لم تعرفا طريقهما إلى الوجود إلا على يد العوامل الاقتصادية التي جعلت ظهورهما في حيز الإمكان». وعند ماركس أن النصرانية ما كانت لتوجد لولا التطور الذي قلب صفحة العالم القديم، على أثر الفتوحات الرومانية، وأن البروتستانتية ما كانت لتظهر لولا التطور الاقتصادي الذي مهّد الطريق للرأسمالية.

ويضرب نيتشه على الغرار نفسه في تحليله النصرانية، فهي عنده

---

(1) أنطون سعادة: نشوء الأمم، ص 174 ـ 176.

ديانة الشعوب المرهقة الضعيفة التي تجد في النعيم الأبدي ملجأ تلتمس فيه سعادة طالما نشدتها على هذه الأرض. وهي أيضاً ديانة العبيد الذين لا يستطيعون سوى الطاعة والخضوع الأعمى لأوامر سادتهم؛ أليست هي القائلة: «من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر؟».

ونجد في النظريات الباحثة عن الطوطمية محاولة تفسير بالعامل الاقتصادي. ففرازر يقول لنا في إحدى نظرياته إن الإنسانية في أجيالها الأولى كانت تؤلف شبه شركة غايتها الإنتاج والاستهلاك. فكان على كل عشيرة أن توجد بكثرة نوعاً واحداً من الأطعمة تقدمه لسائر العشائر.

على أننا إذا كنا نسلم بأن للعامل الاقتصادي أثراً في الديانة فهذه لها أيضاً أثر بيّن في الاقتصاديات. وهناك أدلة على أن الزراعة مدينة بنشأتها للديانة (غرانت آلن). فما كان الأولي ليبحث في الأرض لو لم تضطره الاعتقادات السائدة عن الحياة وما وراء الحياة إلى دفن موتاه. ولما كان من المسلم به يومئذ أن الميت يعيش ثانية في القبر، فقد وضع الأهلون في الأرض المقلوبة أطعمة وحبوباً هي بمثابة غذاء الميت، فلم تلبث هذه الحبوب الحقلية أن نمت بسرعة في هذه الأرض المحروثة حديثاً، وقد غدت صالحة، لأن انحلال الجسم قد أعطاها السماد اللازم لإنعاشها. فتوهم الناس أن روح الميت هي التي منحت الزرع هذه القوة، وتنبهوا شيئاً فشيئاً لأمور الزراعة، واعتقدوا أن الحصاد لا يكون جيداً إلا إذا كرروا ما صنعوه عند دفن موتاهم، وذلك بأن يحفروا الأرض ويدفنوا فيها ذبيحة بشرية تكون بمنزلة روح الزرع.

وقد اتضح أيضاً من الأبحاث التي قام بها أصحاب مجلة «السنة

الاجتماعية» أن للديانة يداً في ردع الأفراد عن الانتحار، إذ تبيّن من الإحصاءات الدقيقة التي قاموا بها أن المتزوجين أقل انتحاراً من العزب وأن البروتستانتيين أكثر انتحاراً من الكاثوليك، وذلك لضعف الرابطة الاجتماعية عند العزب، ومتانتها عند الكاثوليك.

ومن أعاظم الأبحاث التي ظهرت في عصرنا عن أثر الديانة في الاقتصاديات ما جاء به العالم الاجتماعي الألماني ماكس فيبر في كتبه القيمة عن «الاجتماع الديني»، وهي تؤلف رداً صريحاً على نظرية ماركس. يعتقد ماكس فيبر أن الرأسمالية مدينة بظهورها للبروتستانتية، وذلك لأن تعاليم هذه الملة قد قدست العمل، وأوصت به، وأدخلته في عداد واجبات الإنسان. وعندها أن الخلاص الأبدي لا يكون في الزهد في الدنيا والعيش في الصوامع، بل في العمل المثمر والعيش المنظم دون إسراف ولا تقتير. وهكذا غدا الربح الشريف من الأدلة على رضاء السماء. ولما كان هذا المذهب يوصي بالاقتصاد في المعيشة فمن البديهي أن يزداد رأس المال، ويتضخم شيئاً فشيئاً، ممهّداً الطريق للرأسمالية التي أشاد بذكرها ماركس.

وقد قام فيبر بإحصاءات دقيقة أظهر فيها أن البلاد التي حملت مشعل الاقتصاديات عالياً تدين بالبروتستانتية (هولندا ـ إنجلترا ـ أميركا)، وأن البلاد التي تدين بالكاثوليكية أو غير البروتستانتية قد بقيت متأخرة في ميدان الاقتصاد، وأن البروتستانتيين في ألمانيا أسبق من سواهم على الاقتصاد.

هذه الأبحاث وغيرها أدّت إلى الخلاصة التالية: «إن الرأسمالية الغربية المعاصرة مدينة بظهورها للبروتستانتية، وأن الفكرة التي تقود الرأسمالية هي فكرة بروتستانتية خلقياً وعملياً».

* * *

هذه عجالة من الآثار التي تتركها بعض العوامل الخارجية في

الديانات، وليس هنا مجال البحث عن صواب كل نظرية وردت في هذا الفصل ـ وإلا فلا نهاية لكتابنا ـ لأن غايتنا أن نظهر حركة الأخذ والرد بين الديانة والعوامل الخارجية لنعلم منها ضعف النظريات التي تتمسك بعامل واحد لتفسير نشأة الدين.

الفصل السابع

أثر الديانة في الحياة

«الدين مذهب للغلظة والأنفة
ووازع عن التحاسد والتنافس»

ابن خلدون

1 ـ الدين والأصول الفلسفية

إذا استقرينا الآثار الفكرية التي خلفتها لنا الأمم السابقة، رأينا أن الديانة تركت فيها معالم ظاهرة، وأننا كلما بعدنا عن الحضارة وأوغلنا في البداوة كانت هذه المعالم أكثر وضوحاً وأبعد مدى. فما هي الآثار التي تتركها الديانة في الحياة الفكرية والعملية جمعاء؟ هذا ما سنحاول إظهاره في هذا الفصل.

إن من نقب عن الديانة وبحث عنها من وجهة نظر فلسفية، رأى أنها ليست سوى مجموعة متماسكة من المبادىء يفسر بها الإنسان أسرار الكون. فهي تتحدث عن نشأة العالم والخليقة واضمحلال المادة ومصير الإنسان بعد الموت، والخير والشر وعلاقات الناس بعضهم ببعض، أي بعبارة واحدة، عن الطبيعة والإنسان والمجتمع،

وما ذلك إلا مدار الأبحاث الفلسفية. وهذا ما دعا بعضهم إلى القول بأن ابتداء ظهور الفلسفة كان بظهور الديانة، أي على حسب النظرية الاجتماعية، من يوم وجود المجتمع الإنساني، بله البشرية.

والواقع أن التعاليم الدينية تضم إليها شتى المباحث الفلسفية من أمثال أفكارنا عن القوة والأسباب والنتائج والزمن والفضاء وتصنيف الحوادث والأشياء؛ وهي لا تجهل شيئاً مما ينتجه المجتمع الإنساني، لأنها هي نفسها من صنعه وعلى صورته ومثاله، فكأني بها مرآة كل ما فيها منه وإليه، تنعكس عليها أجمل مظاهره وأقبحها.

إن اعتقاد الإنسان بقوة تدير شؤون الكون، قد أخذته الفلسفة أولاً، والعلوم ثانية عن الدين. فالتيار الذي يولده الاجتماع وتجمهر الناس، والكائنات الطبيعية الكبرى المحيطة بالإنسان، والغريزة الجنسية الدافعة إلى اجتماع الفردين، هي أمور تحمل المرء في وحشيته على القول بوجود قوى لا يستطيع إخضاعها لإرادته، فيطلق عليها تارة لفظ (مانا) وطوراً (واكند) كما رأينا، وهي عنده أسباب كل ما يجري في العالم من حوادث وأمور.

ويلاحظ إميل دوركهيم أن للقوة في اعتقادنا طابعين، فهي موجودة في الإنسان، وهي أيضاً مستقلة عنه. وإذا نظرنا إلى القوى المشتركة وجدناها مطابقة لهذا الرأي: فهي قوى نفسية محضة، هي أيضاً مستقلة عن الفرد لأنها نتيجة اجتماع الناس (المظاهر، ص 525).

وبما أن المانا هي التي تدير أمور العالم، فهي أيضاً سبب كل حادث يجري فيه. وفي عرف المنطقية الأولية أن الأسباب قوى لم تظهر بعد قدرتها على العمل، أما النتائج فهي تلك المقدرة بعد أن وضعت موضع التنفيذ.

وإليك نماذج عن التصنيف المتبع في الطوطمية وفي أكثر الديانات:

حرام: حلال طاهر: نجس تفاؤل: تشاؤم خير: شر
ميمون: معسور يمين: يسار فوق: تحت ذكر: أنثى

وذكر كيواه في كتابه «المرء والمحرم» بعض عادات أهل الصين في التصنيف. قال: «الذكر يدعى «يونغ» والأنثى «يينغ» ولهذه التسمية علاقات عديدة. فمن كان من صنف اليونغ، امتدت قرابته إلى الشمس والحر والصيف والأمير، ومن كان من صنف اليينغ اتصل بالقمر والبرد والشتاء والجمهور».

والوقت أيضاً من صنع الديانة.

إذا حاولنا أن نتصور الوقت، بعد أن ننزع عنه ثوبه التقليدي، من تقسيم إلى أشهر وأسابيع وأيام وساعات نقيسه بها، يصبح هباء لا يحصره ذكاء، ويكاد يستحيل علينا تخيله. فكيف نشأت في الإنسان فكرة تقسيم الزمن؟ أهي التجارب الفردية التي أوحت بهذه التدابير أم هي الحياة الاجتماعية الدينية؟ إن هذه التدابير قد اتخذت، والغاية منها تنظيم الوقت عامة؛ ولو كانت من عمل الفرد لأتت النتائج فردية، واختلفت من الواحد إلى الآخر. وهذا دليل ساطع على أن المجتمع هو الذي قام بهذا الاستنباط. زد على ذلك أن تقسيم الزمن إلى أيام وأسابيع وأشهر وسنين يتفق مع حالة الأعياد وتكرار الحفلات الدينية حتى أن التقويم السنوي يعبر عن ترتيب تتبعه الحياة المشتركة في نشاطها الديني، وعن رغبة في الاحتفاظ أبداً بنفس الترتيب.

وكذلك هي الحالة في تصورنا الفضاء، فلولا تقسيمه إلى جهات لما استطعنا التفكير فيه. ولكن كيف تمّ لنا هذا الترتيب، إذ ليس

للفضاء يمين أو يسار؟ إن التمييز بين الجهات تأتى عن قيم عاطفية مختلفة أطلقت على بعض الأمكنة. ألا نرى أن التمييز بين اليمين والشمال ناتج من بعض اعتقادات دينية بفأل إحدى اليدين وشؤم الأخرى؟ ـ ومنها القول المعروف: على الطائر الميمون ـ وفي بعض قبائل أوستراليا يتصور الأفراد الفضاء على هيئة دائرة كبيرة، وذلك لأن القبيلة قد انتشرت في الأنحاء على شكل مستدير؛ وهم يطلقون على الفضاء نفس تقاسيم القبيلة.

أما ترتيب الأمور على طبقات، فقد أخذت عن نفس المصدر: والواقع أن المجتمعات وحدها مقسومة إلى رئيس ومرؤوس وزملاء متساويين؛ وقد درسنا صلة الدين بتوطيد دعائم الرئاسة. وعليه، وإن تكن الشواهد على هذا القول ضعيفة، فإن تحليل أمثال هذه الأفكار هو الكفيل بردها إلى أصولها، فقد أخذناها عن المجتمع ثم أطلقناها على الكون ومشتملاته.

وهناك لفيف من التصورات المشتركة استمدت أصولها من نفس المصدر من أمثال أفكارنا في الجنس وشخصية الإنسان وتأثير العوامل ومبدأ عدم التناقض، فنحن مدينون بها إلى المجتمع، ولو تركت أمثال هذه الأمور الأساسية إلى عبث الفرد، لاضمحلت كل حياة اجتماعية، واستحال كل تفاهم بين آحاد الجماعة.

هذه هي خلاصة النظرية الاجتماعية في أصل الفلسفة والعلوم، كما قال بها دوركهيم، وهي تذهب إلى أن الفكرة الدينية المشتركة قد أوجدت بذور المعارف الأولى، ومنها تشعبت الفلسفة أولاً والعلوم ثانية. غير أن في هذه الأقوال من المبالغة ما لا سبيل إلى إنكاره. ألا نرى أن تقسيم الجهات إلى شرق وغرب وشمال وجنوب، وتقسيم الأيام إلى نهار وليل... والسنة إلى فصول أربعة من الأمور التي توحي بها الخبرة قبل الديانة؟

2 ـ الدين والأخلاق

أما إذا جعلنا الوجهة العملية هدفنا، فإن أثر الديانة يظهر بجلاء في الأخلاق والفن خاصة. ولا يخفى أن أرباب المصالح الدينية هم في طليعة الذين يقولون بأن الحياة الخلقية تستمد قوتها من الدين، وأن لولا الدين لقضي على الأخلاق.

على أن أصحاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية قد ذهبوا نفس المذهب، وعندهم أن الحياة الخلقية هي الحياة الدينية في المجتمعات الأولية. وبعد، أليست الأخلاق مجموعة متماسكة من القوانين العملية غايتها توطيد أواصر الحياة الاجتماعية بين الأفراد؟ ومن البديهي أن الديانة لها نفس الهدف، فهي تضم إليها الأفراد، وتجعلهم وحدة متماسكة غايتها الذّود عن التراث الذي ورثته عن الجماعة. هذا، والأخلاق والديانة تمتازان بنفس الصفات: فهما يفرقان الأمور إلى خير وشر وحرام وحلال، ويصدران أوامر لا يرى الفرد مندوحة عن تنفيذها، تحت طائلة العقاب والحرمان.

وقد سبقهم فرازر وأظهر أثر الاعتقادات الدينية في الأخلاق وأتى بالنتائج التالية:

1 ـ إن الاعتقادات الدينية ساعدت على احترام السلطة المدنية، ولا سيما الملكية، وثبتت قواعدها.

2 ـ إن الاعتقادات الدينية سعت لتوطيد دعائم الملكية الفردية، وأمّنت للأفراد أثمار أتعابهم.

3 ـ إن الاعتقادات الدينية قوّتْ في النفوس احترام الزواج، وحملت الأفراد على التقيّد بقوانين الأخلاق الجنسية قبل الزواج وبعده.

4 ـ إن الاعتقادات الدينية عملت على حفظ حياة الفرد وسلامته، ومهّدت للأفراد سبل حياة قريرة.

غير أن القول بأن الأخلاق هي من نتائج الحياة الدينية لا يخلو من غلو. وإذا درسنا الديانات المتأخرة، رأينا أن الآلهة فيها ليست خير مثل يتبعه الأفراد، فهي أبداً في قتال ونزاع، وسكر ودعارة، ونهب وغدر؛ وبين أسماء الآلهة عند الفيجيين: «الكذاب» و«السكير» و«المفسد» و«غاوي النساء».

فهذه الأمور وغيرها حملت بعض المفكرين من أمثال غويو واسترمارك وبولو على أن يردوا أسس الأخلاق إلى الحياة الاجتماعية.

إلا أن وجوه التناقض بين القولين السابقين تزول إذا سلمنا بأن الديانة والأخلاق قد استمدتا حياتهما من مصدر واحد، وهو المجتمع، ثم افترقتا لتضافر بعض العوامل عليهما. فالصلات الكائنة بينهما متأتية عن حرص الجماعة على أن تكون الحياة الخلقية العملية مطابقة في جل وجوهها للحياة الفكرية الدينية. أما الاختلافات، فأسبابها أن العوامل الفكرية التي أوجدت الدين، هي غير التي أوجدت الأخلاق. فالديانة (أو السحر) لون من ألوان الحياة الاجتماعية في تطلبها السعادة، إذا ما أراد الإنسان أن يتوصل بأقصى سرعة إلى أسمى غاياته. فلقد وثب به خياله تلك الوثبة القاتلة التي كلمنا عنها نيتشه، وجرى فيه اعتقاد أن القوى التي يراها ماثلة أمامه يستطيع أن يستولي عليها ببعض الوسائط، فحاول العمل؛ فكانت الديانة وكان السحر. أما الأخلاق، فهي أيضاً لون من ألوان الحياة الاجتماعية في تطلبها السعادة، ولكن عن طريق الأرض، فنحن نرى أن أسلافنا قد عاشوا سعداء بتطبيقهم بعض القواعد والقوانين، فما علينا إلا أن نمشي على خطاهم لنتوصل إلى نفس النتيجة.

ومن البديهي أنه لا يوجد بين الديانة والأخلاق حواجز تمنع

تسرّب الأفكار من الواحدة إلى الأخرى. فالخيال الشعبي الوثّاب كثيراً ما يأخذ مواده من العادات والتقاليد، ويشيد عليها أفكاره الدينية. وقد يجعل من رغبات المصتوفين عقائد ثابتة: وما تنزع أنفس المتصوفين إلى غير تحطيم القيود. أما الأخلاق، فهي متأثرة بالديانة لأن الدين مكره على العمل كما رأينا.

على أن الأخلاق وإن كانت آخذة في الاستقلال عن الدين، فإن التباين بينهما لم يغدُ بعيد المدى لأن الفكرة الدينية ما زالت متغلغلة في معظم أعمال الناس. ولذا نرى بعض الكتبة المعاصرين من أمثال الوود Ellwood وروس Ross وسمور Summur يشيدون بفضل الدين على الأخلاق، وعندهم أن التعاليم الدينية أعظم مراقب داخلي لأعمال الناس، وخير رادع لهم عن أن يتيهوا في دياجير الضلال. وهي التي توحي إلى المجتمع بقداسة قواه، وتسبغ على كل نظام حلة من الحرمان تجعله عزيز المنال على الأفراد. وعند كيد Kidd أن الإنسان أناني في جبلّته، يرغب فقط في الترفيه عن نفسه، غير سائل عن مستقبل أولاده وأسرته. فردعته الديانة عن هذه الغلظة، وعلمته كيف يضحي بنفسه ويأخذ بيد قريبه ويعطي الفقير ويؤتي الزكاة، ولولاها لما ارتقت المعارف: وما كانت طرق الإنسانية إلا مخضبة بدماء عظماء الناس.

فما يكون مصير الأخلاق إذا ما انتشرت الزندقة في المجتمعات؟ يقول لنا الوود: «**إن موت الديانة معناه موت كل حضارة راقية**».

لا يسعنا إلا أن نأخذ على الأقوال السابقة غلوها. ونحن نرى أن الروابط بين الدين والأخلاق ليست من المتانة بحيث يستحيل معها الفصلّ بينهما. فما هما بالأخوين المتلاصقين يموت الواحد بموت الآخر. وعندنا أن الأخلاق العملية يجب أن تكون مستقلة تماماً عن

الدين. وإذا كان المؤلفون السابق ذكرهم قد غلوا بديانتهم، فذلك لأن أسلوب التربية اليوم يقلد الديانة سيفاً للذود عن حمى الأخلاق. فإذا ما أيفع جيل الأحداث، وتحقّق لديهم أن جيل الراشدين يرمي الديانة بأول حجر، ضعفت في أنفسهم قيمة الأخلاق لضعف الأساس، وتبادر إلى أذهانهم الفتية أنهم مخدوعون في اعتقاداتهم، ومشوا جهاراً في طريق العصيان ونادوا بسخرية القدر. وهذا ما حمل كبار رجال الأخلاق على القول بضرورة تربية الناشئة على أساس غير ديني (كولسون ـ الريحاني)، وقام دوركهيم يطالب بنزع الثوب الديني عن الأخلاق، لأن الدين قد جعل الفرد خادماً لسلطات رمزية هو اليوم بغنى عنها. ويشر هذا الجهبذ بالإصلاح الخلقي على أسس الطاعة والتعلق بالجماعة واستقلال الإرادة، فارتفع ارتفاعاً مدهشاً من المظاهر الخارجية للأخلاق كما نراها في العادات، إلى أسمى مظاهرها الداخلية، كما يوحي بها الوجدان، حتى أن النتائج التي توصل إليها تكاد لا تخالف في شيء ما أتى به الفيلسوف الألماني كانط، وهو من عُرِفَ تشدّده في الأمور الخلقية وصلابة عوده فيها.

3 ـ الدين والفن

أما أثر العامل الديني في الفن فيكاد يكون بغنى عن كل بحث لوضوحه، وما على المرء إلا أن يدخل إحدى الكنائس، أو يزور بعض المتاحف، ليشاهد من التماثل والصور ذات الطابع الديني ما يدهشه.

ولا يظهر هذا الأثر فقط في الديانات الراقية، بل إنه ليظهر خاصة في المجتمعات الأولية، حيث تكون الحياة الاجتماعية متصلة اتصالاً وثيقاً بالحياة الدينية. وذلك لأن تجمهر الأفراد للاشتراك في

الحفلات الكبرى يدعو عفواً وضرورة إلى انتظام الحركات والأصوات، فينشأ من جراء ذلك نظام في حركات الأيدي والأرجل والجسم، وترتيب في الأصوات والسواكن، مما يؤدي إلى فني الرقص والغناء.

ونجد في بعض الحفلات الدينية العناصر الأولى للتمثيل المسرحي، إذ يشترك بعض الأفراد في رواية بعض أساطيرهم، كانتقال طوطمهم من الحيوانية إلى الإنسانية، وكيفية نشأة مجتمعهم. فنراهم لا يكتفون بالكلام ولكن يتشبهون بالطوطم، ويحاكون أصواته. فإذا كان الطوطم أفعى لبسوا جلدها وقلدوها في حفيفها وانسابوا مثلها، ثم نفضوا عنهم المظهر الحيواني ليعلم الحضور بانتقال الطوطم إلى البشرية. ونراهم يتبعون الطوطم في جميع مراحل حياته، ونسمعهم ينشدون شتى الأغاني التي أخذوها عنه من غرامية وحربية؛ فترق أصواتهم في الأولى وتشتدّ وتقسو في الثانية، ويثبون مشرعين السيوف، مسددين الرماح، فكأني بهم في ساحة وغى.

ولدينا في سعي الإسلام بين الصفا والمروة في وقت الحج شاهد على ما تقدم. . . «فإذا بلغوا بطن الوادي بين التلين الأخضرين هرولوا ثم عادوا إلى المشي. وهم في ذلك يلتفتون إلى الوراء تارة وتارة يقفون وقوف من يطلب شيئاً ضاع منه، ممثلين بذلك فعل هاجر إذ كانت تطلب الماء لابنها لأنهم يعتقدون أن هذا السعي من الشعائر القديمة وأنه من عهد هاجر في القدم».

فهذه الحفلات وأمثالها تحملنا على الاعتقاد أن الديانة أصل التمثيل المسرحي. وإذا نظرنا إلى أجسام هؤلاء الهمج وإلى أسلحتهم، رأيناها مزدانة بشتى الرسوم والنقوش، وهي صور طواطمهم يحملها الفرد منهم كالتعوذة لرد كيد الحساد والأعداء ويحلّي بها أعضاءه تيمناً وتبركاً.

وللسحر في هذه المجتمعات تأثير نكاد نعدل به عمل الديانة، وما كان السحر إلا صنواً لها. ولا جرم أن من اعتقد أنه إذا نال من الرسم نال من صاحبه، لا بد له من أن يسعى في تصوير أعدائه ليصب على رؤوسهم جام غضبه. وقد اكتشفت في كثير من المغاور القديمة تصاوير تمثل بعض الحيوانات؛ ونحن اليوم على ثقة بأن الغاية منها سحرية محضة، ألا وهي غزارة الصيد وسهولته. ولقد درس الأستاذ واسترمارك في كتابه القيِّم: «الوثنية في الحضارة الإسلامية» أثر السحر في الفن العربي، فوجد أن المخمسات الجميلة التي يزيّن بها العرب سقوف بيوتهم، والتي نراها منقوشة بكثير من الزخرف على حيطان القصور وعواميدها، ليست في الأصل إلا تعوذة ضد العين. فالرقم الخامس يرمز إلى الكف الممدودة لتبعد عن الإنسان كيد الحسود، وترد الشعاع الصادر من عينه.

وقد يتوجه الفن إلى نواحٍ جديدة ما كان ليطرقها لولا مؤازرة الدين. فحين استتبّ الأمر للنصرانية شجّعت المصورين والنحاتين على تصوير القديسين ونحت تماثيلهم. وهذه كنيسة القديس بطرس في الفاتيكان تحفة من الفن الديني. أما البروتستانتية، فلما رأت أن هذا النوع من الزخرف أدى، في بعض الأماكن، إلى شبه وثنية، منعت وضع التماثل والصور في كنائسها[1].

(1) كل ديانة في أول عهدها تأمر بالزهد وتمنع المؤمنين عن الأخذ بأسباب العمران. قال ابن خلدون: كان الدين في أول الأمر مانعاً عن المغالاة في البنيان والإسراف فيه من غير قصد كما عهد لهم عمر حين استأذنوه في بناء الكوفة بالحجارة وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا به من قبل فقال: افعلوا ولا يزيدن أحد على ثلاثة أبيات ولا تطاولوا في البنيان والزموا السنّة تلزمكم الدولة».
أنظر المقدمة: «فصل في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول».

وإذا نظرنا إلى الإسلام رأينا نفس التحريم متأتياً عن نفس الأسباب، وذلك لما رآه صاحب الدعوة من تهافت بعض شيع النصارى، في البلاد العربية، على عبادة الصور والتماثيل. فانكبّ رجال الفن ـ من العرب وغيرهم ـ على نواحٍ جديدة غير ممنوعة وأسبغوا عليها ضروب مهارتهم فأكسبوا الفن الديني تحفاً هي الغاية في الاتقان، كالنقوش على بعض المصاحف القديمة، وجامع القلعة الحمراء ـ وهو غاية في الفن ـ وجامع قايتباي في القاهرة، والجامع الأموي في دمشق.

الفصل الثامن

قوانين التطور الديني

□ القانون غاية كل بحث علمي وأعلى هدف تتوخاه العلوم في طريقها إلى الوضعية، بعد مرورها بالطور الوصفي. فهل توجد قوانين عامة يستدلّ بها على سير الديانات في رقيها وتقهقرها؟ هذا ما يسلم به جمهور علماء الاجتماع[1]، ولا اختلاف بينهم إلا على الطريقة الواجب اتباعها للكشف عن هذه القوانين. وذلك عائد إلى شتى الأساليب في درس الجماعة. فإذا نظرنا إلى المجتمع نظرتنا إلى جسم حي له قلبه ودماغه وشرايينه وأعضاؤه (سبنسر) كانت النتائج غير التي نتوصل إليها إذا سلمنا بأن المجتمع آلة تولد القوة وتوزعها (أوستوالد Ostwald). فأما أن نطبق على المجتمع عامة، وعلى الاجتماع الديني خاصة، القوانين البيولوجية وأما القوانين

---

(1) إن أصحاب المدرسة الوظيفية (fonctionnaliste) لا يزالون في أبحاثهم على الطريقة الوصفية. وعندهم أن العلوم الاجتماعية لم تبلغ من الرقي غاية تستطيع معها أن تكشف لنا عن القوانين التي يسير عليها الحدث الاجتماعي في مختلف أطواره ومراحله أو التي تربطه بأمثاله من الحوادث.

الميكانيكية. وقد نرى فيه بعض توابع علم الاقتصاد (كولسون ـ باريتو) فتغدو قوانين تطوره خاضعة لهذا العلم كما لا يخفى.

1 ـ رقي الديانة وتقهقرها

على أن هذه المبادىء الاجتماعية، وإن تكن لا تخلو من صواب في بعض نواحيها، فهي تقضي، إذا ما اتبعت، على الاجتماعيات كعلم قائم بذاته له حوادثه وطرقه، إذ تضعه في مصاف التوابع، مع أن للحوادث الاجتماعية من الصفات العامة والميزات الخاصة ما يعطيها طابعاً علمياً خاصاً بها. فإذا تناولنا علم الاجتماع من الوجهة الأخيرة سهل علينا الإتيان بالقوانين العامة التي تسير عليها الديانات.

إن أوغيست كونت، على ما نعلم، أول من حاول الكشف عن قوانين التطور الديني وفقاً لقانونه المشهور عن المراحل الثلاث التي تجتاز بها الإنسانية. غير أنه جعل التطور الفكري أساساً للتطور الاجتماعي، فسيطرت الوجهة الفلسفية على العملية، وما تاريخ المجتمع الإنساني لديه إلا صورة مجسّمة لتاريخ الفكر البشري في ارتقائه من الطور اللاهوتي ومروره بالطور الميتافيزيقي، ليصل أخيراً إلى الطور الوضعي.

ففي الطور الأول كانت الإنسانية تدين بالفيتيشية؛ والمراد بها نزعة فكرية تحمل المرء على القول بأن الأشياء المحيطة به لها حياة كحياته، فيخشاها ويكرمها. وكانت هذه الديانة، في بادىء أمرها، تمتد إلى جميع نواحي الحياة وشتى مظاهرها؛ ثم ضعف شأنها يوم اعتقد الإنسان أن نفس القوة توجد في الأشياء المتشابهة، فكانت الخطوة الأولى نحو الاستقلال الفكري أدت إلى نبذ الفيتيشية

لتستبدلها الإنسانية بديانة تعدد الآلهة. وظلت الفكرة الحرة في سيرها البطيء تمشي في طريق وعرة، مجاهدة في سبيل حريتها؛ كالشعلة المتأججة يريد الدهر إخمادها وتأبى هي إلا ارتفاعاً. وتألّبت العوامل على الديانة الجديدة فأضعفت شأنها، وما رجعت عنها إلا بعد أن دكّت بعض أركانها، ومزّقت جحافل الآلهة الكاذبة: فكان التوحيد. وازداد شأن الديانة ضعفاً حين استتبّ الأمر للنصرانية؛ وبلغ الفكر البشري شأواً عظيماً من الرقي والاستقلال بحلول البروتستانتية.

وعليه، فالقانون الذي تسير عليه الديانة في تطورها يقود الأفكار أيضاً في رقيها. أما نراها كيف تنتقل من التشبث بالخرافات، إلى نفي صريح لكل ما يخالف العقل السليم الوضعي.

وينهج غويو النهج نفسه ويذهب إلى أن العاطفة الدينية آخذة في الضعف بعد القوة، وأن الديانة صائرة إلى الاضمحلال. وقال إميل دوركهيم بالقانون نفسه، بعد أن أظهر كيف كان للديانة السهم المعلى، وكيف ضعف أمرها بعد استقلال شتى أمور الحياة الاجتماعية عنها. وعنده، إن أظهرَ ما في التطور الديني تقهقره في جميع الميادين.

أصحيح أن الديانة آخذة في التراجع أمام الهجوم العنيف الذي تشنّه عليها الفكرة الحرة؟ علمنا من الفصول السابقة أن بعض الوظائف العامة، كالسياسة والاقتصاد... قد استقلت عن الدين؛ وفي المجتمعات الراقية اليوم، نرى الأفراد تأخذ من الحريات الدينية ما لم تكن تستطيعه الأجيال الغابرة. وهذا دليل واضح على أن الديانة تمشي القهقرى في بعض نواحيها. ولكن علينا أن نلاحظ أن الإنسانية لا تؤلف مجتمعاً واحداً بل مجتمعات لا تحصى، وأن كل

مجتمع، في انتقاله من بداوة إلى حضارة، يمر بمراحل عامة عديدة تمهّد السبيل لأوضاع دينية جديدة. فإذا ضعفت العاطفة الدينية في بعضها فقد تقوى وتشتدّ في غيرها، كما هو بديهي. وإذا أخذنا المجتمع الواحد وجدنا أن الشعور الديني يختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية والثقافة، وأن الطبقة المتعلمة تأخذ من الحريات ما تأباه ولا تجسر عليه الطبقة الأمية. فمن الواضح إذاً أن التقهقر الديني نسبي غير عام.

وذهب سباتيه ـ Sabatier ـ إلى ما يناقض هذا القانون؛ وعنده أن الديانة باستقلالها عن سائر الوظائف الاجتماعية قد ارتقت جداً لأنها رمت عنها كل ما كان يشوب صفاءها ويكدر ماءها. ألا نراها كيف توصلت إلى التوحيد بعد الشرك، وانتقلت من الظواهر إلى البواطن، ومن الذبائح الحيوانية إلى التضحية القلبية، لتتوصل أخيراً إلى أجلى المظاهر الدينية: إلى التصوف.

هذا كلام حري بالاعتبار. غير أن التطور الديني لم يتمّ بتحوّل الديانة فجأة عن أفقها إلى أفق جديد، تاركة وراءها كل ما يمتّ بصلة إلى الوثنية القديمة. بل يكاد يكون أظهر ما في تطورها تمسكها بالاعتقادات القديمة، وتشييدها الصرح الجديد على البناء المتداعي. فالنصرانية قد قامت على دعائم اليهودية، والبوذية قد انتقضت على البرهمية، كما لا يخفى. وفي الديانات الراقية من التقاليد الوثنية وعاداتها، ومن المراسم السحرية القديمة ما يضعف من شأن هذا الرقي.

على أننا لا ننكر أن هناك رقياً من وجهة عامة، فالعاطفة الدينية تفقد من حدتها وتصلبها وتمسكها بالظواهر كلما ارتقى المجتمع.

وهي تعكف على الأمور الباطنية لتسمع همسات القلب القائلة بحب القريب ومساعدته وإن كان غريباً عن ملتنا. ولكن ألا نرى أن هذه العاطفة الجديدة هي في ظاهرها سلامة وندى وفي باطنها قنبلة تدك صرح الديانة.

أما إذا اتخذنا من عدد المتمسكين بالدين في كل مجتمع مقياساً للرقي الديني أو لتقهقره، اتضح لنا أن الدين يكون قوي الشوكة كلما كان المجتمع أقرب إلى البداوة، وضعيفها كلما بعدت الجماعة عن البداوة إلى الحضارة. وذلك لأن اشتداد تنازع البقاء بين الأفراد يدعوهم إلى الاهتمام بمقتضيات البقاء قبل الاهتمام بأمور النفس، ويضطرهم إلى نزع الثوب الديني عنهم في الحياة العملية. ولكن هذه النتيجة ليست بدليل قاطع على تقهقر الديانة في المجتمعات الراقية، لأن الفرد منها يعود إلى حضن الدين كلما شعر بعجز الماديات عن أن تنيله السعادة التي ينشدها. وإذا كان لنا أن نبدي رأياً فعندنا أننا أمام قانونين متكافئين يكمل أحدهما الآخر: فلا رقي تام، ولا تأخر تام في الديانة، ولكن تتابع وانتقال من حالة إلى أخرى، على حسب الأوضاع الاجتماعية. فقد يخيّل إلينا أن السعادة في الانصراف عن الماديات إلى الروحانيات، وفي الزهد في الدنيا وملذاتها، فنعيش عيش النساك تاركين جانباً زخرف العالم ولهوه. حتى إذا ما تطور الوضع الاجتماعي وشعرت الأجيال المقبلة بأن الطريقة التي سلكها الأسلاف كانت أبعد من أن تنيلهم مبتغاهم، لجأت عندئذ إلى الطريق المعاكسة علها تفلح هي حيث مني بالخيبة أجدادها. وإذا ما شعر الأفراد بعجز الطريق الجديدة عن إيصالهم إلى السعادة المنشودة مالوا عنها إلى الأخرى (برغسون).

وهناك قوانين أخرى أتى بها هوبير (Hubert) في بحث له عن التطور الديني (علم الاجتماع، ص 106 ـ 116).

2 ـ قانون التوحيد الديني

إن كل ديانة في رقيها تحاول الانتقال من تعدد الآلهة إلى القول بإلّه واحد يدير شؤون الكون. وهي، في هذه المحاولة، تصل بين شتى الجماعات التي كانت تدين بآلهة مختلفة، وتخلق منها وحدة سياسية قوية. والديانة المصرية مثل لنا على ذلك. يقول لنا مسبيرو (Maspero): «عرفت مصر التوحيد، في ابتداء عهدها، لأسباب سياسية وجغرافية أكثر منها دينية. فغدا ساكن هيليوبوليس يعبد الإلّه «رع» مع عبادته غيره من الآلهة. غير أنه كان يعتقد أن «رع» يفوقهم قوة وأنه متفرد بسلطانه». وكذلك الإسلام دعا القبائل العربية إلى التوحيد بعد أن كانت تدين بالصابئة؛ فكان من جراء هذه الوحدة الدينية وحدة سياسية قوية ضمت شمل العرب وجعلتهم دولة واحدة استطاعت أن تدوخ القسم الأكبر من المعمور.

3 ـ قانون الاتساع الديني

إن الديانة تتسع لجميع العوائد وشتى الرغبات المشتركة وتضم إليها مختلف المعتقدات والعبادات القديمة بعد أن تسبغ عليها حلة قشيبة تتماشى والروح الجديدة. ولنا في الإسلام أنموذج واضح على هذا القانون. ألم نر كيف جمع إليه بين عادات العرب في الجاهلية (كرمي الحجر والطواف بالكعبة)، والتقاليد اليهودية (كالصيام والزكاة والتطهير والبعث والحساب وأسماء الملائكة...)، واعتقادات الفرس

(وصف جهنم والجنة وعبور الصراط)، وتعاليم النصارى (عيسى ومريم)؟ وهو في ذلك إنما جاء مثبتاً لما في أيديهم من الكتب المنزلة[1].

---

(1) أنظر: «مقالة في الإسلام» تأليف جرجس سال، تعريب هاشم العربي ـ الطبعة السادسة ـ مصر سنة 1925. يحاول مؤلف هذا الكتاب أن يرد بعض تعاليم الديانة الإسلامية إلى مصادرها. وليس في قدرتنا أن نبحث عن صحة ما جاء فيه، لأن ذلك يقتضي خبرة مختص بالعلوم الإسلامية والعبرانية والفارسية، إنما نثبت أدناه بعض ما ارتآه الكاتب.

يكاد صاحب «مقالة في الإسلام» يرجع جل أمور هذا الدين إلى أصل يهودي، وعنده أن لفظ «قرآن» ليس من قرأ العربية بل من «مقرا» العبرانية اسم التوراة؛ وأن الفرقان ليس من «فرق» أي فصل بل من «فرقا» العبرانية، وهو لفظ يستعمل للدلالة على السفر، وأخيراً أن «السورة» هي من «شورا» العبرانية.

ويزعم أن التعاليم الإسلامية عن طبيعة الملائكة وأسمائهم والجن وطبائعهم والشياطين والموت والبعث والحساب وغيرها، مأخوذة برمتها عن اليهود. وأن ما ذكره القرآن عن «عجب الذنب» وصيانته من البلى إلى يوم القيامة متخذ عنهم، «فهم يقولون (ذلك) عن عظم اسمه لوز بالعبرانية».

ومن مزاعمه أن صوم يوم عاشوراء من أصل عبري قال: «ذكر القزويني أنه لما قدم محمد المدينة وجد يهودها يصومون يوم عاشوراء فسألهم عن ذلك فقالوا إنه اليوم الذي غرق فيه فرعون وقومه ونجا موسى ومن معه. فقال أنا أحق بموسى منهم، وأمر بصوم عاشوراء. ثم أنه كره بعد ذلك موافقة اليهود في هذا الأمر فقال لئن بقيت إلى قابل لأصومن التاسع. وفي العلماء مع ذلك من قال إن العرب ولا سيما قريش كانت تصومه قبل زمان محمد»، ص 206.

ومما أخذه الإسلام عن عرب الجاهلية الطواف والسعي ورمي الحجر والختان قال: «واعلم أن المسلمين أنفسهم يقرون أن هذه الرسوم والشعائر... هي عين ما كانت عليه عرب الجاهلية قبل مبعث محمد بقرون»، ص 219، ومما أخذه عن الفرس عبور الصراط ووصف الجنة. قال المؤلف: «(يزعم الفرس) أنه لا بد للناس في اليوم الآخر من عبور قنطرة تدعى بلغتهم بوشيناواد أي القنطرة الحرجة تفضي تواً إلى الآخرة... على أن اليهود أيضاً يقولون إن لجهنم قنطرة هي في دقة

4 ـ قانون الانتقال من العام إلى الخاص

كالانتقال من الاعتقاد بقوات عامة مبثوثة في أنحاء الكون، إلى إطلاق أسماء خاصة عليها ونقلها إلى مصاف الآلهة.

5 ـ قانون الانتقال إلى الروحانيات

كما سنراه في خلاصة بحثنا.

6 ـ القوانين في علم الاجتماع

على أننا نرى أن علم الاجتماع حديث العهد لم يتوصل إلى درجة من الرقي يستطيع معها أن يأتي بقوانين عامة شاملة، لا سيما وأن هناك من العوامل الجغرافية والاقتصادية ومن الأسباب السياسية والاجتماعية ومن الأمور النفسية والعنصرية ما يجعل لكل ديانة، في ابتداء انتشارها، طرقاً خاصة تسير عليها. فلا نجد سبيلاً إلى الإحاطة بها ما لم ينقطع لفيف خاص من علماء الاجتماع إلى هذه الغاية. والشيء بالشيء يذكر، فالعامل الفردي بعيد الأثر في الأمور الدينية، إذ لا يتأتى للمؤسس الأول أن يتنصل تماماً من شخصيته، ولذا نجد إلى جانب العوامل الخارجية، أثر الشخصية الفذّة التي أسست الملة الجديدة. وما علينا إلاّ أن نتصفح كتب الدين لنجد طبائع المبشّر بها وهواجس نفسه ماثلة في كل صفحة من هذه الكتب. وهذا دليل

= الخيط»، ص 167؛ وأيضاً: «(يسمي الفرس) الجنة بما تفسيره بلور ويعتقدون أن الأبرار سيتنعمون فيها بكل اللذات ولا سيما بمصاحبة «الحوراني بهشت»، وتفسير ذلك الحوراني الحور العيون».

جديد على أن التطور الديني أبعد من أن يحصره قانون، وإذا استطعنا أن نستخلص من المعطيات بعض النتائج العامة فهي قليلة لا تفي بالمراد، لأن الطرق متشعبة والمسالك إلى الهدف المنشود عديدة.

الخلاصة:

مستقبل الديانات

ما الخير صوم يذوب الصائمون له
ولا صلاة ولا صوف على الجلد
وإنما هو ترك الشر مطرحا
ونفضك الصدر من غل ومن حسد

المعري

أ ـ الدين والمبادىء الاجتماعية

إذا أظهرت دراساتنا السابقة شيئاً، فهو أن الديانة سائرة بحكم الرقي الاجتماعي والفردي من الماديات إلى الروحانيات، وأن السلطة المدنية آخذة في الاستقلال عن السلطة الدينية.

ولا نسلم مع غويو (Guyau) بأن الديانات صائرة إلى الاضمحلال، وأن الإلحاد سيكون ديانة المستقبل. فالعبادة كما رأينا، من الأمور التي لا تنبو عنها نفس الإنسان وطبائعه، فهي تمده بالقوة الروحية، وتمنع اليأس عن التسرب إلى قلبه. والديانة خير

رادع للمرء عن المنكرات، وفيها من التعاليم والأقوال الجميلة ما هو جدير بأن يحفظه كل إنسان ويعمل به. زد على ذلك أن الديانة لا تذهب من مجتمع إلاّ لتحل مكانها خرافة تكون أشد منها سيطرة على حرية الأفراد وشعورهم الذاتي، كما في تأليه الدولة مثلاً[1].

---

(1) على هامش البحث:

أتحل المبادىء الاجتماعية الكبرى محل الديانات في مستقبل الأيام؟

إن الديانة في وضعها الحاضر الراقي ليست سوى قيم روحية أجمع الأفراد على الإقرار بسموها، وتعاضدوا للذود عنها وإعلاء شأنها، خاضعين للسلطة التي تمثلها. وإذا حولنا نظرنا عن الأهداف السياسية لنضع الفكرة الفلسفية نصب أعيننا، أخذت المبادىء الاجتماعية الكبرى كالاشتراكية والنازية والفاشستية مظهراً جديداً يسمو بها إلى الديانات الكبرى. والواقع أن لهذه المبادىء من الخصائص ما للديانات، فهي تقسم الأشياء إلى حرام وحلال وفقاً لمصلحة هدفها الأعلى. وهي أيضاً مجموعة متماسكة من العقائد والفروض ترمي إلى إصلاح هذا الكون الفاسد، وإلى خلق أنظمة جديدة تبعث الرجاء في قلب الإنسان اليائس ونراها تضع له هدفاً سامياً يومض كبرق الأمل في الأفق البعيد، وتحضه على الوصول إليه، وعلى أن يضحي في سبيله بجميع موارده الفكرية والمادية، وأن يبذل أقصى ما في إرادته من عزم وفي عصبيته من حماسة. فانظر كيف انقلب الحكم في روسيا على أثر الحركة الشيوعية، وما كان ليتم ذلك لولا اعتقاد راسخ في اتباعها إن الغاية القصوى التي ينشدونها ستأخذ بيد الإنسانية المظلومة، وتسير بها إلى حياة اجتماعية جديدة تتحقق فيها أماني الأفراد، ويزول عنهم عسف الرأسماليين. وكذلك النازية لم تبلغ هذا الشأو إلا لتيقن أفرادها أن لديهم رسالة سامية عليهم أن يؤدوها إلى العالم، وأن القيم الروحية المتبعة غدت عقيمة الفائدة، وأن لا رجاء في إصلاح الإنسان إلا باتباع القيم الجديدة التي أشاد بذكرها نيتشه. وأخيراً، إن هذه المبادىء الاجتماعية تضم في مجتمع خلقي واحد جميع الذين يسلمون بنفس الأمور.

ألا نرى بعد ذلك أن جوهرها يقرب من المبدأ الديني؟ لا جرم أن لها أهدافاً غير هدف الدين، فهي لا تمني الإنسان بعالم سماوي بعد هذه الحياة؛ ولا جرم أنها لا تطلب منه تضحيات لا يرتجى نفعها في هذه الدنيا؛ ولا جرم أنها لا

على أننا لا نريد بذلك أن نقول إن الديانة ستظل على ما كانت عليه في الأعصر الأولى، تقيد حركة الأفراد، وتمنع عنهم سبل التفكير الحر. فإن التطور الديني يحملنا على الاعتقاد أن العقول متجهة إلى التخفيف من نير رجال الدين عن رقاب العباد، وإلى التقليل من هول الدين في أعين الناس. وذلكْ لأن العقل الصحيح وليد التفكير العلمي يتطلب ديانة صحيحة منزّهة عن الخرافات والأساطير، تضمن وحدة الشعور وعدم تجزئته، كما يوحي بها التفكير الفلسفي.

= تستطيع أن تخفف وطأة الساعة الأخيرة؛ غير أنها تستطيع أن تحدث في قلوب ملحدة نفس الهزة الدينية التي يحدثنا عنها المتصوفون، وتعرف كيف تضم شملهم وتجعلهم كتلة متماسكة تخضع لنفس الشعار. فإذا كان لفظ الديانة لا يطابق وضعها كل المطابقة، فهي شبه ديانة، قلْ ديانة غير رسمية، وبالأولى غير قانونية. فكأني بها، وقد ساورت العالم موجة الإلحاد، آخر سفينة تسير به إلى شواطىء السلام.

إن مصير الإنسان الغامض في عالم يتمخض أبداً بالفتن والحروب يحمل الفرد عفواً على التشاؤم. فأخذ يحلم بنظام يؤول إلى سعادته وسعادة أمثاله من المعذبين. ولم يلبث أن جعل من موضوع خياله قبلة له، وانتفض على العقائد القديمة، وقام يندد بها، لتيقنه أنها أبعد من أن تنيله مبتغاه. فكان ذلك مطلع عهد جديد في تاريخ البشرية.

على أن هذه الديانات الجديدة المبنية على الإلحاد لا تستطيع أن تملأ النفس غبطة كما هي الحالة في الديانات القانونية. ولئن دبت في قلوب الأفراد حماسة قوية واشتعلت أفئدتهم بلهيب الأمل أمام مشهد هذه الحركات الاجتماعية، فإن هذه الحماسة لا تلبث أن تتلاشى، وهذا اللهيب أن يخمد ضياؤه، لأن الموقد الذي جعلا فيه قد منع عنه هواء الحرية الفردية. ولكن مهما نقل عن هذه المبادىء الاجتماعية الكبرى، فهي اليوم القوة الوحيدة التي تستطيع هز الجبال وزعزعة أركان العالم.

أنظر مجلة: France Libre، «مستقبل الديانات غير القانونية»، بقلم ريمون آرون، المجلد الثامن، عدد 45 و46، سنة 1944.

ولكي نتوصل إلى هذه النتيجة يحضنا ليون برونشفيك على أن ننزع عنا الثوب القديم الذي ورثناه من الغريزة الطبيعية والعادات الاجتماعية فغدا وإيانا وحدة لا نكاد نقوى على فصمها، ويحرضنا المؤلف على أن نفرق تفريقاً تاماً بين الصورة الوهمية والفكرة الحقيقية، بين الظلام والنور، ذلك الفرق الذي تخيّله المتصوفون دون أن يحققوه، بينما فاز بالهدف ذلك الفيلسوف الذي عرف كيف يمرّ بالتصوف دون أن يجعله هدفه[1].

ب ـ الفلسفة والدين

فإذا بلغ بنا التفكير الفلسفي غايته نزّهنا الإلّه عن كل صفة بشرية: «إن اللّه لا يحب أو يحب على طريقة الإنسان»، ولكنه ينبوع المحبة لولاه لما تآلفت القلوب على الوداد. «إن اللّه ليس تلك القوة العظمى التي يتضرع إليها الكائن البائد ويرجوها أن تساعده على خرق قوانين الطبيعة، ولكنه الحقيقة الأزلية تجد فيها النفس المفكرة ثقتها بخلود الفكرة»[2].

يقول لنا العالم المعروف إينشتين: «إن تدين رجل العلم ليس سوى إعجاب قوي بانسجام قوانين الطبيعة. فهي تدل على عقل ثاقب لا حد لقدرته، حتى أن شتى المعاني التي أوجدها الفكر البشري ليست، بالنسبة إليه، سوى انعكاس لا يؤبه له. فيشعر الفرد عندئذ بوهن رغبات الإنسان وضعف غاياته، أمام جلال الصفات التي تظهر بوضوح في عالم الطبيعة كما في عالم الفكر».

---

(1) برنشفيك: العقل والدين، ص 16 ـ 17.

(2) برنشفيك، المصدر نفسه، ص 70 ـ 74.

فكيف تكون ديانة المستقبل في نظر الفيلسوف؟ يستطيع المستقبل أن يحتفظ بخير ما في «العاطفة الدينية» وبأشد ما فيها نقاوة، كالإعجاب بالكون وبالقوى غير المتناهية التي فيه، والسعي وراء هدف اجتماعي وكوني يتضاءل أمامه كل ما في الوجود.

وعليه، فلكي تكون الديانة مطابقة لتعاليم الفلاسفة، عليها أن تتعرى من كل صفاتها الخارجية، لتحتفظ بما يذهب من القلب إلى القلب، دون واسطة أو سلطة. إن الديانة تقوم بمحبة القريب والتنزّه عن كل ما يسوء الناس. إن الديانة الحقيقية لا تكون إلا إذا اتسعت عقولنا فنبذنا ما في الديانات من خرافات لنحتفظ بجوهرها، ونجعله ديانة الكون. إن الديانة الصحيحة تشيد على دعائم العقل الصحيح، أليست غايتهما المشتركة أن ينظر المرء إلى السماء دون أن يقرأ فيها تهديد جهنم؟ «إن المتدين الحقيقي بالمعنى الفلسفي هو ذاك الذي يجدّ في طلب الحقيقة ويفكر فيها ويحبها» (غويو).

ج ـ الدين الحقيقي

غير أن هذا الإلّه الذي أوجده التفكير الحر تعجز عامة الناس عن السمو إليه والإقرار به، لأن إلّه الفلاسفة هو نتيجة تفكير قوي أدى إلى حقيقة ثابتة في نظرهم؛ أما رجل الشعب، فإن الشكوك تتنازع نفسه في حقيقة إلّهه، فيلجأ إلى الإيمان، وما الإيمان إلا إقرار صريح بعجز الإنسان عن الإحاطة بموضوع تفكيره وتفهم كيانه.

ولا جرم أن الرجل العامي منا لا يستطيع أن يتوصل إلى نفس النتائج التي فاز بها المفكر عن طريق الفلسفة، لأن الحياة العملية قد تملكت على مشاعره، فلا بد له من مظاهر خارجية صناعية تقرّب إليه

المقصود. ولكن أيظل إلى ما شاء اللّه يتبع التقاليد دون تمييز بين غثها وسمينها؟ أليست الديانة نفسها ترغب في أن يتفهم غاياتها، ويعمل العقل في تطبيق وصاياها؛ ولا يخفى أن الرقي العقلي والرقي الديني يسيران يداً بيد، فلا يعقل أن ينظر رجل اليوم إلى إلَهه، نظر الجاهلي إلى طاغوته؛ ولا شك في أن ذلك القبس الذي انبثق من دماغ الفيلسوف سوف تقوى شرارته، وتشتد ناره ويستعر لهيبه إلى أن يغدو مناراً عالياً تستضيء به البشرية جمعاء، فيؤول ذلك لا إلى الإلحاد، كما كان يعتقد غويو، ولكن إلى البحث عن الحقيقة لأنها الحقيقة.

وبعد، فما الديانة إلا هدف مشترك، ومثل أعلى تسعى الجماعة في الوصول إليه. فقد ترى السعادة في التنزّه عن المادة، وفي الروحانيات وحدها، فتزهد في الدنيا؛ وقد تتوهم أن السعادة في الشهوات البدنية، فتصبح السماء موطناً للملذات؛ وقد تزعم أن الحياة قصاص، فيخيل إليها أن السعادة الكبرى في عدم الوجود، ليس في الموت، بل في الاضمحلال التام، في النرفانا[1].

وعليه، فليس بالمستحيل أن نقوم ما اعوج من أميال الطفل ونوجّه عقله إلى التفكير الصحيح عن طريق التربية. علينا أن نجعله يشعر بعظمة الكون وانسجام قوانينه، وأن نبين له أن الفكر الذي يمدّه في

(1) يعجبنا تعريف الشاعر والفيلسوف الهندي طاغور للديانة: «إن الدين لون من ألوان التعبير الإنساني عن العواطف والميول والمثل العليا، وأن هذا اللون من ألوان التعبير متصل أشد الاتصال بأمزجة الأفراد والأمم ممثل لها تمثيلاً صادقاً قوياً... وهو طريق من الطرق التي تسلكها الإنسانية إلى الجمال والحق والمثل العليا». (الحديث، السنة 16، العدد 4، ص 160، محمود المنجوري).

معترك الحياة ليس إلاّ قبساً ضئيلاً من الشعلة القوية المتأججة التي تسيّر العالم، وأن على المرء أن يعمل الصلاح دون أن يرجو لعمله ثواباً، وأن يعمل الواجب لأنه الواجب، وأن الدين الحقيقي ليس في ثرثرة الكلام، وترديد العبارات، وزيارة القبور والاشتراك في الحفلات ـ وإن حبذث ـ ولكنه باديء بدء في الصلاح، في التنزّه عن المفاسد، وفي عمل الخير:

توهمت يا مغرور أنك ديّنٌ　　عليَّ يمينُ اللّه ما لكَ دينُ

تسير إلى بيت الحرام تنسكاً　　ويشكوك جارٌ بائسٌ وخدينُ

علينا بالتسامح في أعمالنا، وبالتسامح في أقوالنا، ليعلم ذوو العصبية والنعرة الدينية أننا أرحب منهم صدراً وأكثر منهم حلماً، لأن إلّههم رب إبراهيم ويعقوب هو أيضاً الهنا، غير أننا نجله عن أعمال يقود إليها التعسف والظلم.

فإذا حضرتك الساعة يا بني وأسلمك الطب، فباللّه عليك لا تكن جباناً. وشدّد عزيمتك وتأهّب لمجابهة الموت ومصافحته دون وجل، لأنك قد عملت واجبك مدة حياتك. واعلم أن السنين التي قضيتها على ظهر البسيطة لم تذهب جُزافاً، وأن كل ما أحببته سيعيش بعدك، وأن خير ما فكرت فيه سيتحقّق يوماً ما على وجه الأرض. وكن على ثقة بأن الحياة وإن تتابعت بعدك، فهي مدينة لك بشيء، وأن حبة الخير التي زرعتها ستورق بعد موتك، وتصبح شجرة يستظل الناس بأغصانها. ولا شك في أن السكينة ستغشى قلبك إذا علمت أن التراث العلمي والأدبي الذي ورثته عن أسلافك سيذهب إلى أيادٍ صالحة تعمل مثلك على رفع شأنه، وأنه سيحيا من بعدك مستنيراً بشعلة ذكائك التي لا يستطيع الموت إخمادها، وأنه سينتقل من يد

الذاهب إلى يد اللاحق، وهو عربون الرجاء ومنارة الإنسانية[1].

إيه بني! أما رأيت أن البزرة لا تنتشي وتكبر وتثمر أغصانها، إلا إذا عرّاها الموت من ثيابها ومزّق أحشاءها؟ وكذلك المرء لا تأتي أعماله بأثمارها إلا إذا حطمته المنية، فلا تأسف على حياة قضيتها بالأعمال، ولم تقض منها لبانة، فهذه سنة الزمن في الخلائق.

فإذا تحقق لديك أن الدوام الأبدي سيتابع بعدك مجراه، وأن موت الفرد لا يقطع حبل الوجود، عرفت تفاهة الأمر الذي أنت تستعظمه ورددت في سرك علام الخوف والجبن!

د ـ ديانة الإنسانية

جاء في القصة العالمية التي عنوانها «مفاتيح المملكة» أنه كان

---

(1) يقول لنا غويو في كتابه «إلحاد المستقبل»:

«إن الزهرة الذابلة لا حق لها بالحياة والثمرة اليانعة يجب قطفها. ففي تلك الساعة يسود ما تبقى لنا من قوى جسمية وعقلية شعور متعب مضني يرغبنا في السكينة والاستلقاء على الأرض والاضمحلال».

«إن الأموات يشعرون بهذه الرغبة في الاضمحلال، فلا ينتابهم جزع ولا يحسدون الصفوف غير المتناهية من الناس التي تسير بعدهم وتطأ الأرض التي ينامون تحتها. فإنهم كمسافر متعطش إلى رؤية الأماكن المجهولة والأراضي العذراء، أصابته حمى محرقة مضنية في صحراء تلك البلاد ونهكت قواه، فوقف على حين فجأة وامتنع عن متابعة السير. ثم استلقى على الرمال طالباً من رفقائه أن يتركوه ويسيروا بدونه. فيتخيل عندئذ، دون حسد ولا رغبة، قوافل الإخوان والأصدقاء تغور في الأفق البعيد وتسير نحو مجاهل لن يراها».

«وبعد، فالموت في نظر الفيلسوف ـ ذلك الصديق لكل ما نجهل ـ له لذة الشيء الجديد. وإذا استثنينا الولادة، فهو أشد حوادث الحياة الفردية غموضاً. فللموت سره وأحجيته ولنا الأمل الضعيف أنه سيقول لنا كلمته ساعة يحطمنا ويطحننا».

لأحد الرهبان الورعين صديق ملحد شديد الصلاح كثير المبرات، وهو إلى ذلك طبيب نطاسي حاذق جهده العناية بالمساكين والفقراء؛ وكان الراهب مقيماً في بعض مقاطعات الصين يسعى في تعليم الأهلين أصول الدين المسيحي. وعلى حين فجأة انتشر وباء خبيث في تلك الأقطار جارفاً بني البشر. فأرسل الراهب بكتاب إلى إنكلترا يخبر صديقه بواقعة الحال، وما هي إلا صبيحة يوم وغروبه حتى كان الصديق يسارع إلى إغاثة الملهوفين من غير أبناء جلدته، وينتزعهم من مخالب الموت انتزاعاً. ولكن الانكباب على المرضى أضنكه والسهر الشديد ذهب بقوته، فإذا بالعلة تسري إليه، وإذا بالمداوي يداوي ولا أمل بالشفاء. وبينما هو على سرير موته والراهبات من حوله يتمتمن في الصلوات، التفت إلى صديقه الراهب وقال له: «أبتاه لا تحاول أن تزعزعني عن اعتقاداتي وتنغص عليّ لحظات حياتي الأخيرة». وما هي إلا ساعات قلائل حتى غشيه الموت وعلى فمه ابتسامة شهداء الإنسانية. فنظرت عندئذ إحدى الراهبات إلى رئيسها وقالت بغضب: **«أيموت صديقك أمامك ولا تبدي أية محاولة لرده عن إلحاده، عسى أن يغفر اللّه له؟»** فرنا إليها الراهب الحكيم بطرف حزين وقال برنة أسى: «اعلمي يا أختاه أن مكان هذا الراحل محفوظ في النعيم الأبدي وإن لم يؤمن به. إن رجلاً ترك بلاده وفارق أهله ليلبي نداء الإنسانية لهو أولى الناس بالخلود...».

أما وربي لقد أصاب هذا الراهب كبد الحقيقة، فإن أبواب مملكة السماء المفتوحة للصالحين من الناس دون تمييز بين مذاهبهم. فعلى رجال الدين ألا يضيقوا ذرعاً بأمثال هؤلاء الأفذاذ الذين يعملون الواجب والصلاح دون أن يرجوا ثواباً لأعمالهم. ألا أن صفاء القلب وسلامة الطوية وحسن الظن بالناس هي مفاتيح مملكة السماء والأسس الأولى لديانة الإنسانية.

المستندات

الكتب العربية

ابن خلدون: المقدمة، المطبعة الخيرية، مصر 1322هـ.

ابن منظور: لسان العرب، المطبعة الميرية، بولاق، مصر 1303هـ.

حداد، نيقولا: علم الاجتماع، المطبعة العصرية، مصر 1923.

الحسني، علي عبد العزيز: تاريخ سوريا الاقتصادي، مطبعة البدائع والفنون، دمشق 1342هـ.

الريحاني: الريحانيات.

زيدان، جرجي: أنساب العرب القدماء، مطبعة الهلال، مصر 1921.

سال، جورج (تعريب هاشم العربي) مقالة في الإسلام، مطبعة النيل، مصر 1925، الطبعة السادسة.

سعادة، أنطون: نشوء الأمم، مطبعة الاتحاد، بيروت 1938.

فهمي، مصطفى: علم الاجتماع، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1938.

هيكل، محمد حسين: محمد، دار الكتب المصرية، الطبعة الثالثة، 1358هـ.

إيستيندوف: ديانة قدماء المصريين، مطبعة المعارف، مصر 1923.

الكتب الأجنبية

ARON: Sociologie allemande contemporaine. *Alcan N.E.P.*, Paris 1935.

BRUNSCHVICG: Les âges de l'intelligence. *Alcan N.E.P.*, Paris, 1ère éd.

·BRUNSCHVICG: Raison et Religion. *Alcan*, Paris 1939.

BARUZI: Problèmes d'histoire des religions. *Alcan N.E.P.*, Paris, 1ère éd.

BASTIDE: Eléments de Sociologie religieuse. *A. Colin*, Paris 1935.

BASTIDE: Problèmes de la vie Mystique. *A. Colin*, Paris 1931.

BERGSON: Les deux sources de la Moralę et de la Religion. *Alcan*, Paris.

BERGSON: L'Evolution créatrice. *Alcan*, Paris 1937.

BUREAU: Introduction à la méthode sociologique. Paris 1923.

BOUGLÉ: Bilan de la Sociologie frnaçaise contemporaine. *Alcan N.E.P.*, Paris 1935.

BOUGLÉ: Qu'est-ce que la Sociologie? *Alcan*, Paris 1925.

BOUGLÉ ET RAFFAULT: Eléments de Sociolog.e. *Alcan*, Paris 1930.

BOUTROUX: Science et Religion Flam. Paris.

BLONDEL: Introduction à la Psychologie collective. *A. Colin*, 2ème éd.

BOVET: Le Sentiment religieux et la Psychologie de l'enfant-*D. et Niestle* Genève 1ère éd.

CAILLOIS: L'Homme et la Sacré. *E. Leroux*, Paris 1939.

CAPITAN: La Préhistoire. *Payot*, Paris, 1ère éd.

CHALLAYE: Esthétique. *Fernannd Nathan*, Paris 1934.

CLEMEN: Les Religions du Monde. *Payot*, Paris.

COLSON: Organisme économique et désordre social. *Flam*. Paris 1918.

COMTE: Cours de Philosophie Positive.

CORNEJO: Sociologie Générale. *M. Girard*, Paris 1930.

COURTILLIER: Les anciennes civilisations de Flnde. *A. Colin*, Paris.

CRONIN: Les clés du Royaume.

CUVILLIER: Introduction à la sociologie. A. Colin, Paris 1939.

DAVIE M.: La guerre dans les Sociétés primitives. *Payot*, Paris 1931.

DAVY: La foi jurée. *Alcan*, Paris.

DELAPORTE: La Mésopotamie. *Renaissance du livre (B.S.H.)*, Paris 1923.

DESCAMPS: Les origines du Totémisme collectif. *Bruxelles* 1937.

DESCAMPS: Etat Social des peuples sauvages. *Payot*, Paris 1930.

DURKHEIM: Les règles de la méthode sociologique. *Alcan*, Paris 1919.

DURKHEIM: De la division du travail social. *Alcan*, Paris.

DURKHEIM: Le suicide. *Alcan*, Paris, 2ème édition.

DURKHEIM: Les Formes élémentaires de la vie religieuse. *Alcan*, Paris.

DURKHEIM: Education et sociologie. *Alcan*, Paris.

DURKHEIM: Education morale. *Alcan*, Paris, Nouvelle édition.

EINSTEIN: Comment je vois le monde. *Flam.* Paris.

FEBVRE L.: La terre et l'Evolution humaine. *Renaissance du livre (B.S.H.)*, Paris, 1938.

FRAZER: Les origines magiques de la royauté. *P. Geuthner*, Paris 1920.

FREUD: Totem et Tabou. *Payot*, Paris 1924.

F. DE COULANGES: La cité antique-*Hachette*, Paris.

GRUNECAUM BALLIN: La séparation de l'Eglise et de l'Etat. *Sté Nlle*, Paris.

GUYAU: L'Art au point de vue sociologique. *Alcan*, Paris 1923.

GUYAU: L'Irréligion de l'Avenir. *Alcan*, Paris 1930.

GUYAU: Morale sans obligation ni sanction. *Alcan*, Paris.

HOCART: Les progrès de l'homme. *Payot*, Paris 1935.

HUBERT ET MAUSS: Esquisse d'une théorie générale de la magie. *(Année Sociologique)*.

HUBERT R.: Manuel de Sociologie. *Delalain*, Paris 1935.

JOLIAT DR.: L'Antéhistoire.

JAMES W.: L'Expérience religieuse. *Traduction française*.

LE ROY MGR.:	La Religion des Primitifs. *Beauchesne*, 1911.
LACOMBE:	Méthode Sociologique de Durkheim. *Alcan*, Paris 1926.
LA FONTAINE A.-P.:	La Philosophie d'E. Durkheim. *J. Vrin*, Paris 1926.
LEVY-BRUHL:	Fronctions mentales dans les sociétés inférieures. *Alcan*, 1928.
LEVY-BRUHL:	Mentalité Primitive. *Alcan*, Paris 1922.
LEVY-BRUHL:	L'Ame Primitive, *Alcan*, Paris 1925.
LALO:	Esthétique. *Alcan*, Paris 1925.
LOISY:	Essai hitorique sur le sacrifice. *Nourry*, 1920.
MALINOVSKY:	La sexualité et sa repression dans les Sociétés primitives. *Payot*, Paris 1932.
MALINOVSKY:	Mœurs et coutumes des mélanésiens. *Payot*, Paris 1933.
MALINOVSKY:	La Vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie. *Payot*, Paris 1930.
MAUSS:	Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés Eskimos. *(Année Sociologique)*.
MASPÉRO:	Guide du visiteur au Musée du Caire.
MASPÉRO:	Histoire ancienne des peuples de l'Orient Hachette. Paris 1921.
MARX ET ENGELS:	Etudes Philosophiques. *Bibliothèque Marxisle*.
MORET:	Le Nil et la Civilisation Egyptienne. *Renaissance du Livre (B.S.H.)*, Paris 1937.

MORET ET DAVY: Des Clans aux Empires. *Renaissance du Livre (B.S.H.)*, Paris 1923.

MORGAN J.: Humanité Préhistorique. *Renaissance du Livre (B.S.H.)*, Paris 1937.

NIETZSCHE: Ainsi Parlait Zarathoustra. *Mercure de France.*

.NIETZSCHE: Par delà le Bien et le Mal. *Mercure de France,* 18 éd. (ch. III).

OLDENBERG: Le Boudba. *Alcan,* Paris 1934.

REINACH: Mythes, cultes et religions. *Leroux,* Paris.

Rey A.: Philosophie Moderne. *Flam.* Paris.

RIBOT: Psychologie des sentiments (ch. IX et X). *Alcan,* Paris.

SPENCER: Principes de Sociologie. *Baillière,* Paris.

SCHIMDT: Origine et Evolution de la Religion. *Grasset,* 1931.

SOROKIN: Théories Sociologiques contempor-aines. *Payot,* Paris 1939.

TARDE: Les lois de l'Imitation. *Alcan,* Paris 1904.

VIALATOUX: De Durkheim à Bergson. *Bloud et Gay,* 1939.

VAN GENNEP: Etat actuel du problème Totémique. *Ernest Leroux,* Paris 1920.

WESTERMARCK: Origine et dévoloppement des Idés Morales. *Payot,* Paris 1928.

WESTERMARCK: Survivances Païennes dans la civilisation mohamétanne. *Payot,* Paris 1935.

WYSS-DUNANT: Mirages Groelandais. *Payot,* Lausanne 1939.

WARIN: Les Jivaros. *Payot,* Paris 1941.

Publications du Centre International de Synthèse:

1 - Les Origines de la Société, Paris 1930.

2 - La Civilisation, Paris 1930.

REVUE: France Libre: vol. VIII, No. 45 & 46 Alger 1944. *Avenivr des Religions Seculières: R. Aron.*

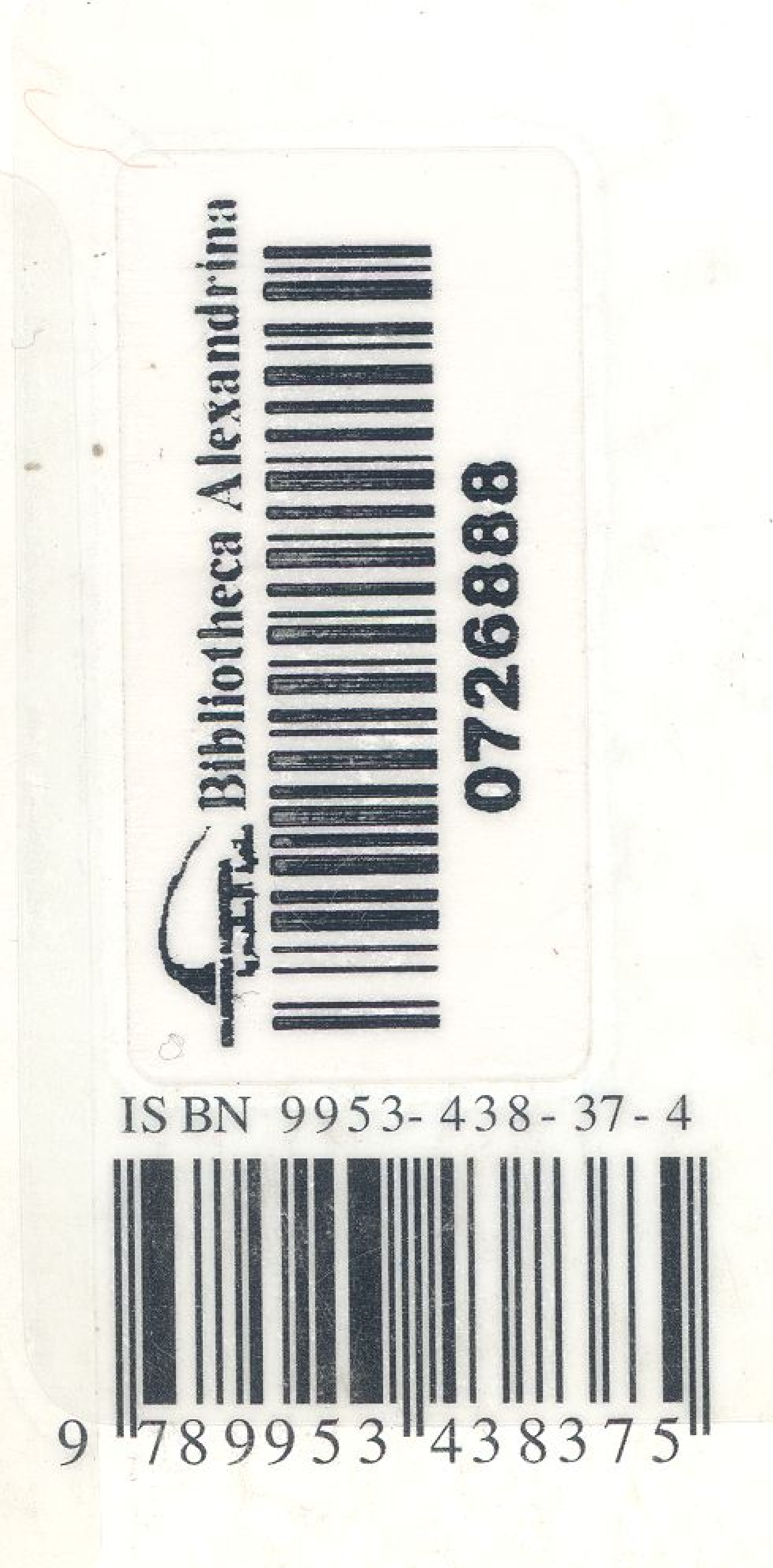
Nouvelle Encyclopédie Française: Tome I.

Encyclopédie Larousse.

منذ أربعينات القرن العشرين، تجاسرَ يوسف باسيل شلحت (حلب، 1917 - باريس 1997) على درس القدسي والمقدَّس، مُمعناً في تحرّي مقوّمات علم اجتماع الأديان، اللانبوية والنبوية، مُفترضاً أن المجتمع هو الذي ينتج الظواهر الدينية ويستهلكها، بمعنى أنها ليست فوق الدرس والتحليل والنَّقد، بل هي على غرار كل الظواهر المجتمعية الأخرى.

وبعد، يقدّم لنا كتاب شلحت نظرية جديدة في منهج البحث السوسيولوجي لدرس المقدّس الديني، ويفتح فضاء الحوار حول ظاهرة ملتبسة، مسكوت عنها، بلا معنى.

هنا يقدّم الكاتب معنىً آخر للنظام الاجتماعي الديني، مُبْرِزاً إمكان المعرفة العلمية لظاهرة، ينفي عنها مشيِّعوها، إمكانَ درسها.



ISBN 9953-438-37-4
9 789953 438375